جامعة الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة
بوزريعة

المـوضـوع:

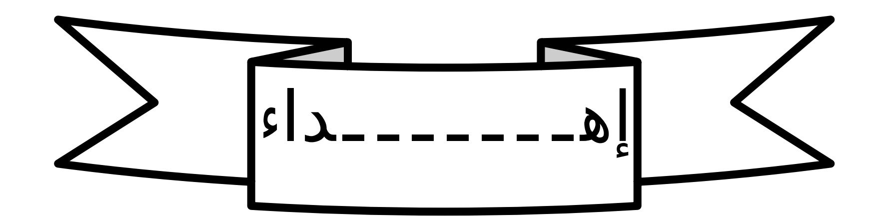
الحداثة في فكر عبد الله العروي
بين ليبرالية المفهوم وماركسية المنهج

* * رسالة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة * *

من إعداد الطالب:
* محمد شروف

تحت إشراف:
أ/عمر بوساحة

السنة الجامعية
2006/2005



إلى الأب... الكريم

إلى الأم... الحنون

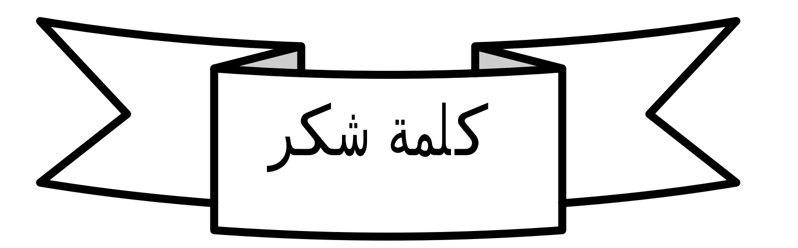
إلى كل العائلة... صغيرا وكبيرا

إلى كل الأصدقاء

إلى كل من ساهم في ميلاد هذا المولود الفكري ولو بالكلمة

أهدي ثمرة جهدي واجتهادي

محمد(يسين)



أسدي خالص شكري وامتناني للدكتور عمر بوساحة

الذي كان لي أستاذا...صديقا...

وكانت توجيهاته وإرشاداته منارات أنارت دربي

مقدمـــــة:

جاء الاستقلال الوطني للبلاد العربية ناقصا، لأن تركة الاستعمار طالت كافة جوانب الفكر العربي، نتيجة لذلك ولظروف أخـرى؛ عربيـة ودوليـة، تمكنـت البرجوازية العربية الصغيرة والتكنوقراط من السيطرة على زمام الأمور، وبقيـت الحال على ما هي عليه، بل ازدادت سوء، الأمر الذي دفع بالعديد مـن المفكـرين والمثقفين العرب إلى تشخيص المرض، ووضع اليد على مكن الـداء، ويمكـن أن نرصد هذه المجهودات في التيارات التالية:

1- تيار الإصلاح الديني: الذي رأى بأن إصلاح أحـوال الأمـة لا يتـأتى إلا بإصلاح الدين من خلال إحياء التراث الإسلامي وتجديده، فدعا بالعودة إلى الإسلام الأول من خلال إحياء علوم الدين واللغة وإلى كل ما يمت بصلة للتاريخ الإسلامي، ومن أهم رواده نجد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما.

2- التيار القومي: رأى أن الخلاص في القومية وما يندرج تحتها مـن مقـولات الوحدة والحرية، أخذ هذا التيار بالتراث الإسلامي والحداثة الغربيـة علـى حـد السواء، ومن أهم مريديه نجد: أمين الريحاني وساطع الحصري وغيرهما.

3-التيار الحداثي: الذي رأى في الأخذ بأسباب الحداثة الغربية ملجـأ يأويـه مـن ظلمات الانحطاط، وتحت لواءه تندرج قامة من المفكرين:

شبلي الشميل، فرح أنطون، زكي نجيب محمود، علي أحمـد سـعيد الملقـب بأدونيس وعبد ا العروي وغيرهم.

وفي دراستنا هذه سنحاول أن نتتبع خطوات التيار الحداثي من خـلال فكـر عبد ا العروي، حتى نقف عند الأسباب الحقيقية والخفية التي كانت حائلا دون تحقيق الفعل الحداثي في الفكر العربي على الأقل إن لم نقل الواقع العربي، لـم يكن هذا الاختيار محل صدفة أو خبط عشواء، بل علـى العكـس كـان لعـدة اعتبارات لعل أهمها:

- قلة الدراسات الأكاديمية حول هذا التيار رغم أهميته الراهنة.
- أما إختيارنا للعروي، فيعود لاعتباره الأول من بين المفكـرين الماركـسيين العرب الذين نادوا بالنزعة النقدية من خلال دعوتـه إلـى نظريـة نقديـة إيديولوجية عصرية ، إنسانية تاريخانية، تقوم أساسا على استيعاب الليبرالية التحررية في الفكر العربي.

تحتل الحداثة الحيز الأكبر في فكر وتفكير العروي، وتعد الإيديولوجيا نقطة ارتكاز مشروعه، يوجز كل ذلك مؤلفه "مفهوم الإيـديولوجيا" الـذي حـاول فيـه الإحاطة بجوانب المفهوم، أما مؤلفه "الإيديولوجية العربيـة المعاصـرة" ، ففيـه تبلورت نزعته النقدية، التي أسقطها على الواقع العربي وعرضه على محك النقـد والتحليل، حيث خاص في الأخير إلى أزمة مزدوجة الجانب؛ أزمة مجتمع وأزمـة مثقف يعي جيدا مسؤولياته ويعجز في الوقت ذاته عن لعب أدواره الموكلة إليـه، وفي هذا المستوى يميز عبد ا العروي بين نوعين من المثقفـين: مثقـف سـلفي وآخر انتقائي، ويعيب أكثر ما يعيب العروي على المثقف السلفي ومنهجه التقليدي،

فهو يرى أن الفترة الراهنة تملي علينا الإنعتاق من بوتقة الانغلاق والتقوقع أكثـر من ذي قبل.

إن أية محاولة حداثية بنظره وإن جاهرت بالعداء لليبراليـة، لا يمكنهـا أن تنهج غيرها سبيلا، لا غنى للعرب عنها في عالم اليوم. علـى العـرب اليـوم أن يغيروا نظرتهم لليبرالية ومقولاتها: الحرية، العقلانية ....أما الماركسية فتلعب دور المنهج التحليلي للوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بنظر العروي، هنا نجد أنفسنا والعـروي نتعامـل مـع مفـاهيم ماركـسية كالموضـوعية والـديالكتيك والكونية...يعيب العروي على المنهج السلفي تبعيته للماضي ويعيب علـى التيـار الانتقائي تبعيته للغرب مع ذلك نجد يتجه إلى الغـرب بكليتـه ويبـشر بتعاليمـه الليبرالية والماركسية على حد السواء، فهل وقع العروي في فخ التبعيـة؛ التبعيـة المزدوجة أم أنه تبنى هذه الرؤى والأفكار بناء على إطلاع وثقافة واسعة؟ وبصيغة أخرى ما مدى تحقق المشروع الحداثي العروي بين ليبرالية المفهـوم وماركـسية المنهج؟

وللإلمام بجوانب الموضوع، وتوخيا منا الموضوعية العلمية ارتأينا أن نتبـع الخطة التالية:

الفصل الأول: أسباب تأخر العرب عند عبد ا العروي.

وفيه تعرضنا لمفهوم الإيديولوجيا عموما، ثم مع ماركس، لنقف على المفهوم مع العروي في الفكر العربي، وتم إنهاء هذا الفصل بالحديث عن أزمـة المثقـف والمجتمع العربيين.

الفصل الثاني: دور الليبرالية عند عبد ا العروي.

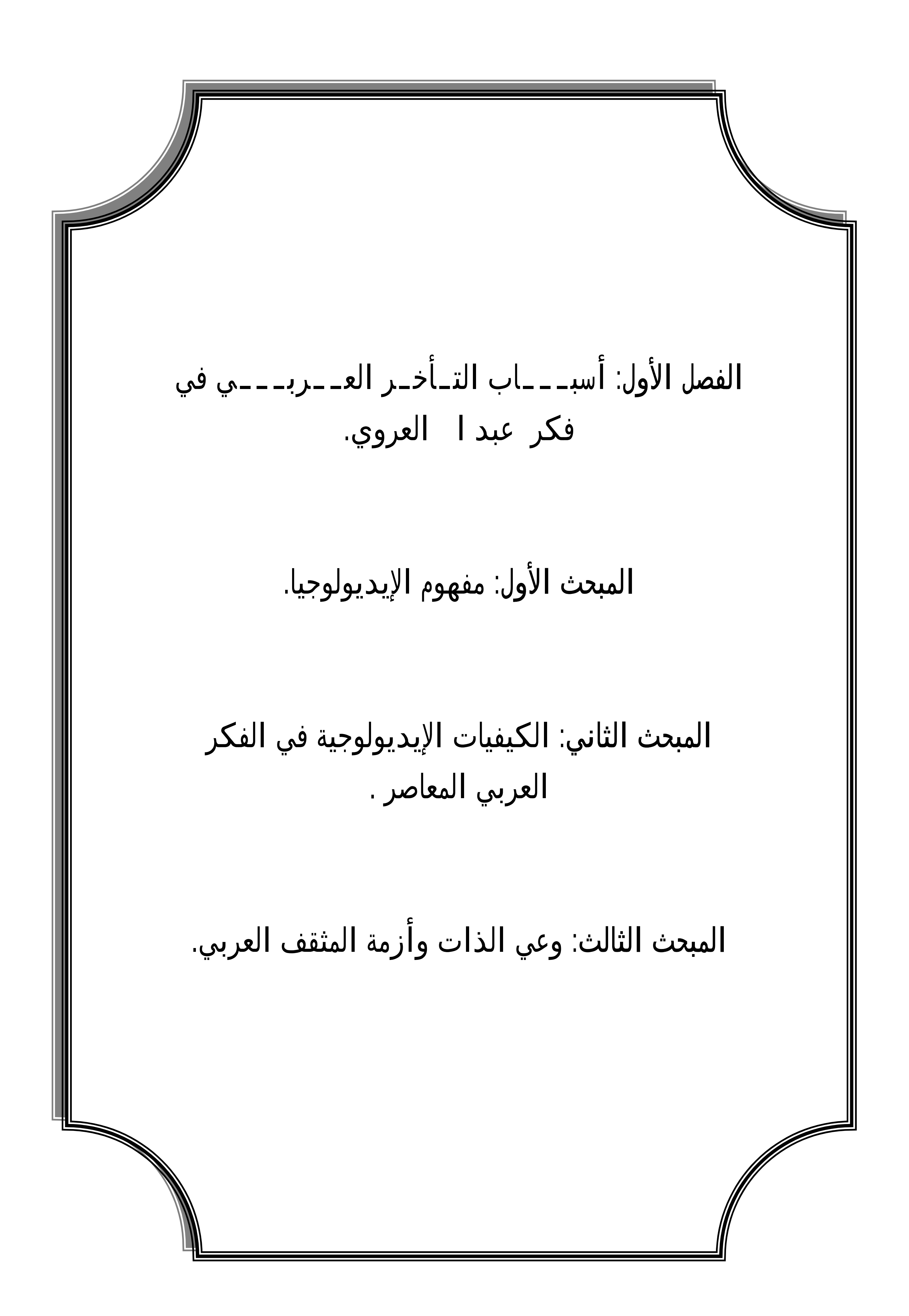
هنا قمنا بعرض إشكالية الحداثة بين الفكر الغربي والعربي وكيـف وقـف الفكر العربي من الحداثة ومقولاتها، ثم تعرضنا لمفهوم العقـل ودور فـي تـشييد الحداثة عند العروي، فمفهوم الحرية والدولة في إطار مشروع العروي.

<u>الفصل الثالث: الماركسية ودورها في مشروع العروي.</u>

في هذا الفصل عرجنا على أهم النقاط التي تطـرق لها العروي في محاولته لتبرير المنهج الماركسي بغية تطبيقه على الفكر والمجتمع العربيين.

وفي الخاتمة قمنا بحصر كل النقاط أو النتائج التي توصلنا إليها فـي هـذه الدراسة.

أما في ما يخص المنهج فقد حرصنا على إتباع المنهج التحليلي النقدي الذي من شأنه الإحاطة بجوانب الفكرة من إيجابياتها إلى سلبياتها، حتى نتمكن من نقدها في الصميم.

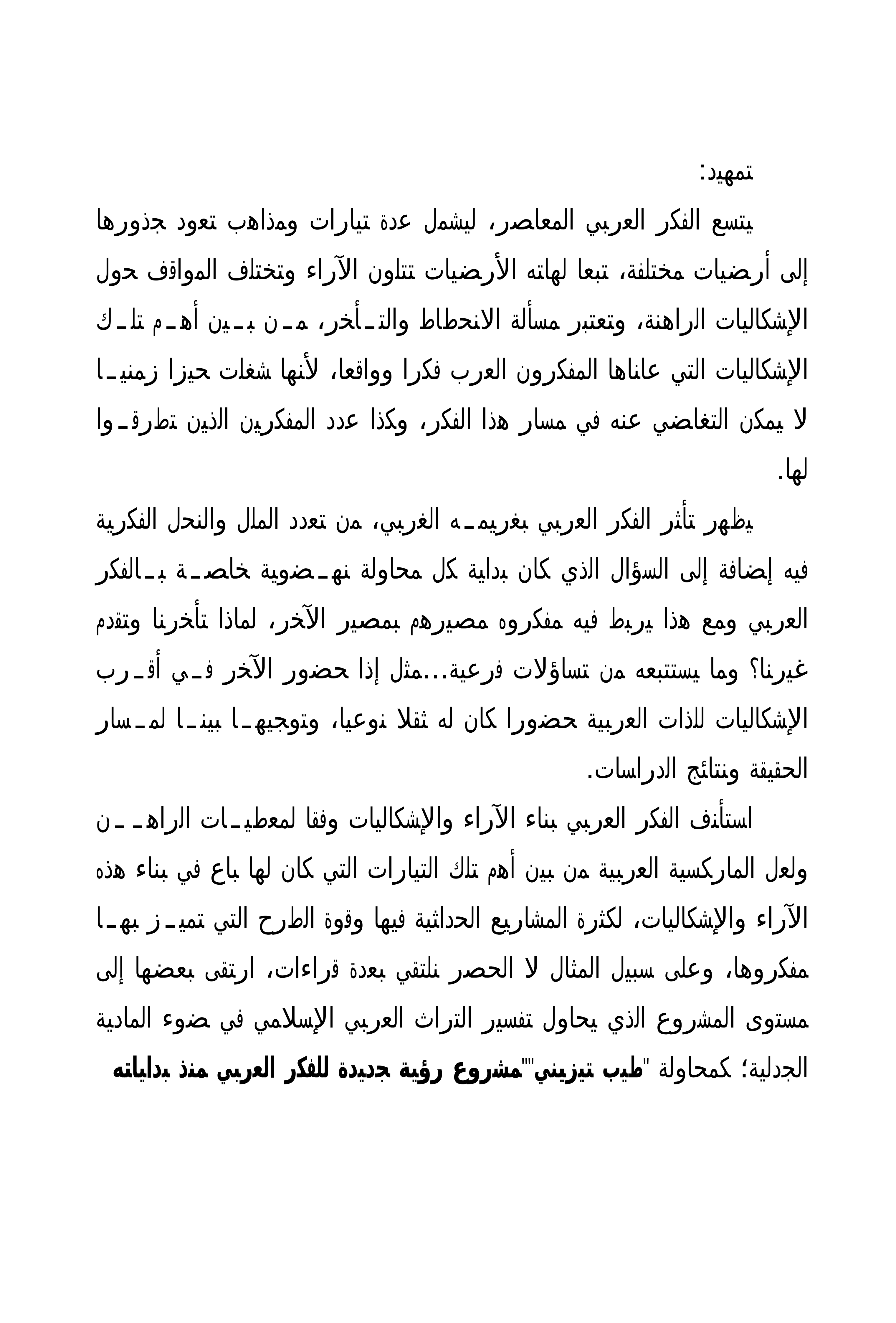


الفصل الأول: أسبـــــاب التـأخـر العـــربـــــي في فكر عبد ا العروي.

المبحث الأول: مفهوم الإيديولوجيا.

المبحث الثاني: الكيفيات الإيديولوجية في الفكر العربي المعاصر .

المبحث الثالث: وعي الذات وأزمة المثقف العربي.



تمهيد:

يتسع الفكر العربي المعاصر، ليشمل عدة تيارات ومذاهب تعود جذورها إلى أرضيات مختلفة، تبعا لهاته الأرضيات تتلون الآراء وتختلف المواقف حول الإشكاليات الراهنة، وتعتبر مسألة الانحطاط والتأخر، من بين أهم تلك الإشكاليات التي عاناها المفكرون العرب فكرا وواقعا، لأنها شغلت حيزا زمنيا لا يمكن التغاضي عنه في مسار هذا الفكر، وكذا عدد المفكرين الذين تطرقوا لها.

يظهر تأثر الفكر العربي بغريمه الغربي، من تعدد الملل والنحل الفكرية فيه إضافة إلى السؤال الذي كان بداية كل محاولة نهضوية خاصة بالفكر العربي ومع هذا يربط فيه مفكروه مصيرهم بمصير الآخر، لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ وما يستتبعه من تساؤلات فرعية...مثل إذا حضور الآخر في أقرب الإشكاليات للذات العربية حضورا كان له ثقلا نوعيا، وتوجيها بينا لمسار الحقيقة ونتائج الدراسات.

استأنف الفكر العربي بناء الآراء والإشكاليات وفقا لمعطيات الراهن ولعل الماركسية العربية من بين أهم تلك التيارات التي كان لها باع في بناء هذه الآراء والإشكاليات، لكثرة المشاريع الحداثية فيها وقوة الطرح التي تميز بها مفكروها، وعلى سبيل المثال لا الحصر نلتقي بعدة قراءات، ارتقى بعضها إلى مستوى المشروع الذي يحاول تفسير التراث العربي الإسلامي في ضوء المادية الجدلية؛ كمحاولة "**طيب تيزيني**""**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته**

حتى المرحلـة المعاصرة" ومشروع "**حسين مـروة**""**النزعـات الماديـة فـي الفلسفة العربية الإسلامية**"، وعلى خلاف "**طيب تيزيني**" المتمسك بالماركـسية التقليدية و"**حسين مروة**" الذي حاول التوفيق بين التراث الإسـلامي والماديـة. يؤكد **عبد ا العروي** على ضرورة إشاعة العقلانية، من خلال توجيه النظـر لإزالة العوائق الفكرية من طريق العقل العربي، نتيجـة كانـت بعـد أن درس العروي الفكر العربي، حيث اصطدم مع مفهوم الإيديولوجيا كواحدة مـن أهـم الحواجز التي تقف حائلا أمام العقل العربي في طريقه إلى الحقيقة"حقيقة الواقع" بأبعاده الثلاث، وهذا ما يؤكده في قوله:" وهذا لا يكون إلا بالقفز فـوق حـاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية"[1]

ما هو هذا الحاجز، أو مـا هـي الإيـديولوجيا، وكيـف للعقـل العربـي أن يتجاوزه(ها)؟

[1]- عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، الطبعة الثانية، 1998، المركز الثقافي العربي، ص10.

المبحث الأول: مفهــوم الإيديولوجيــا.

كتاب "**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**" لعبد ا العروي، محاولة فريــدة حاولت تقديم تحليل نقدي، لتكون الإيديولوجيا في الفكــر العربــي، لا كانبثــاق تلقائي، بفعل العوامل الداخلية الصرفة، لتعبر عن المجتمع العربي الراهن، بــل كنتيجة لاستيراد عناصر فكرية غربية، مثلت الغيرية فيه، لعدم القــدرة علــى هضم مكتسبات هذه العناصر.

وفي الكتاب دراسة لأربعة جوانب لهذا الفكر، هي:

أ/ نظرة العرب للذات من خلال ربط العروي للإيديولوجيا بالوعي، مــا ينجــر عنه حياد النخب المثقفة عن آداء دورها في المشروع التنويري الحداثي العربي.

ب/ نظرة العرب للتاريخ.

ج/ المنهج الفكري المتبع في تحليل الواقع العربي.

د/الأشكال الأدبية أو الصيغ التعبيرية.

وسنركز تحليلنا على الإيديولوجيا، لأن العروي ينطلق في وصف ونقــد المشهد الفكري العربي من خلال مفهومها وتصورها، باعتبارهمــا محــددان لا يفترقان ولا يختلفان لــ/في مسار الفكر الإنساني، بل كل التاريخ الإنساني. ألف العروي كتابا آخر بعنوان "**مفهوم الإيــديولوجيا**". أصــل الكتــاب مجموعــة محاضرات ألقاها بكلية الآداب بالرباط"المغــرب"، تحــت عنــوان: **مــا هــي الإيديولوجيا؟**

تعزى أهمية الكتاب لملاحظات تم تسجيلها من خلال الواقع العربي، الذي عايشه العروي وما خاص إليه، أي المفارقة الحاصلة بين هذا الواقع والفكر حامله وصانعه. ويلخص عبد الله العروي هذه الملاحظات في النقاط التالية:

أ/ مفهوم الإيديولوجيا مفهوم مشكل، يجب استعماله بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أغلب الحالات.

ب/ مفهوم غير برئ، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها، لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني.

ج/ مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي، الاجتماعي والتاريخي.

تفاعل هذه الملاحظات والاعتبارات دفع به لنقد الأوضاع العربية، تماما كما فعل "**كارل ماركس**" في كتابه"**الإيديولوجية الألمانية**" وكتاب "**رأس المال**" الذي نقد فيه الرأسمالية كنظام إنتاج غير عادل. إذا ما رجعنا للتاريخ نجد أن أول من استخدم كلمة"**إيديولوجيا**" هم الفرنسيون، إذ أضافها"**دستوت دوتراسي 1854/1836**" للقاموس الإنساني بمعنى"**علم الأفكار**"، ثم انتقلت إلى الألمان أين غير ماركس مفهومها، ليصبح"**أفكار ما قبل العلم**" ما استتبعه تغيير في الاستعمال، من هنا تأتي أهمية ماركس في الموضوع، إذ غير الاستعمال من خلال تغيير المفهوم، وهو ما يذهب إليه العروي في قوله:"إن ماركس هو الذي أعطى لكلمة أدلوجة* الأهمية التي تكتسيها اليوم في ميادين البحث"(1)

---

* يصب العروي الكلمة في قالب صرفي عربي فيقول: أدلج يؤدلج تدليجا، أدلوجة والجمع أداليج.

[1]- عبد الله العروي: **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط06، 1999، ص 29.

إن لم يوجد في الكتاب "**مفهوم الإيديولوجيا**" مفهوم محدد وصريح لها ذلك أنها ممارسة وسلوك فردي/جماعي، وهو ما يقصد إليه المؤلف في أنه قد يصلح أداة للتحليل السياسي، الاجتماعي والتاريخي. الأمر الذي يؤكده الدكتور "**عبد ا شريط**" بربطه الإيديولوجيا بالواقع، قائلا: "تظهر في المؤسسات الإجتماعية والسياسية المختلفة، وكذلك تظهر من جهة أخرى على مستوى السلوك الفردي، وفي هذه الحالة تصبح هي ذاتها موضوعا للدراسة، من حيث هي وضعا وموضوعا"[1] بما أن المفهوم كذلك، اتبع العروي منهجية خاصة تجعلنا نأخذ المفهوم على مراحل تكمل أولاها التالية لها.

1- الأدلوجة/قناع:

يستمد ماركس مفهوم (الأدلوجة/وهم) أو قناع من فلاسفة الأنوار، الذين رأوا في تعاليم الكنيسة أقنعة يستعملها رجل الكنيسة لإيهام العامة، وتوجيه عقولهم عن الحقيقة. لذا يجب الثورة على هذه التعاليم لإزالة هذه العوائق من طريق العقل، هذه الثورة التي كانت بدايات إرهاصاتها مع "لوثر1546/1483" الذي دعا إلى إصلاح الدولة من خلال العودة إلى الدين الحقيقي، إذ كتب إعلانا يتضمن خمسا وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران البابوية. لأن الكنيسة وبإيعاز من رجال الإقطاع، كانت تسير الدين خدمة لمصالحها ضد العامة وعليه ينسج ماركس خيوط فكرته الأدلوجة/قناع، إذ يربط المفهوم بالمصلحة

---

[1]- إسماعيل زروخي: **دراسات في الفكر العربي المعاصر**، دار الهدى، (د،س)، ص 135.

الطبقية، فكما أخفت الإقطاعية مصالحها على العامة(الطبقة الوسطى والطبقة العاملة)، تخفي البرجوازية مصالحها على الطبقة العاملة "البروليتاريا" هذه الأخيرة يجب عليها أن تعي وضعها السيئ والمستغَل من طرف الطبقة البرجوازية.

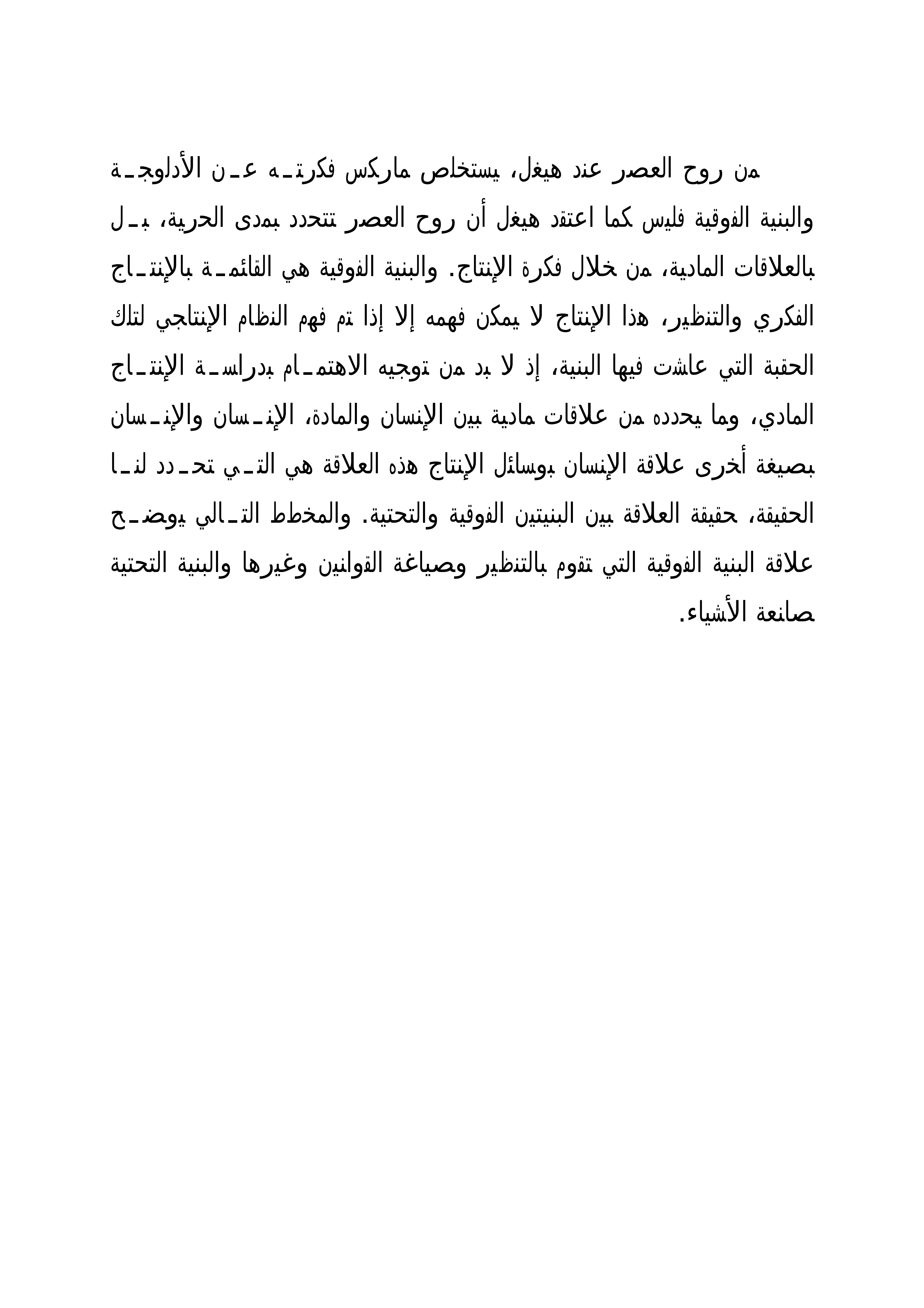
يفضح ماركس المضمون الطبقي لفلسفة الأنوار، حيث أن الثورة ضد النبلاء شارك فيها كل الطبقات(البرجوازية أو الوسطى والطبقة العاملة أو البروليتارية) واستفادت منها فقط الطبقة الوسطى، التي استحوذت على وسائل الإنتاج. من هنا يعارض ماركس رفاقه الثلاث* واليسار الهيغلي، هذا الكل الذي لم يع التاريخ فلم يتبين حدود فلسفة الأنوار، واستلهم فكره منها، فكان أدلوجيا لا علميا.

2- الأدلوجة/ نظرة كونية:

"بفضل هيغل تعلمت أن الإله الطيب لا يوجد في السماء كما كانت تعتقد جدتي لكن بدلا من ذلك شعرت أنني هنا على الأرض ربما كنت إله أو أن ا لم يخلق الإنسان وربما كان العكس هو الصحيح"(1)

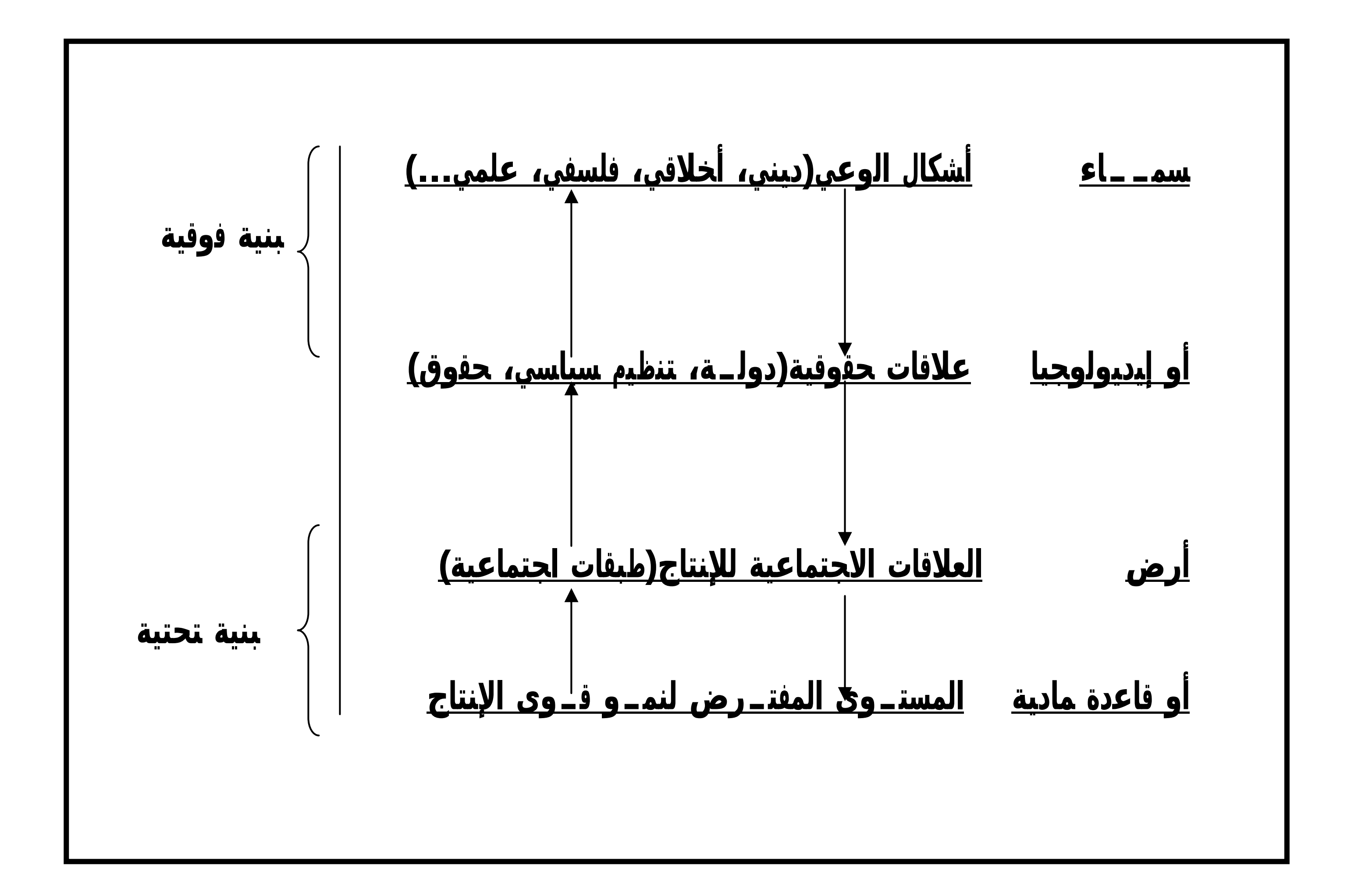
- **لوي أوجست بلانكي**: 1881/1805، أحد أنصار حرب الطبقات والثورة المسلحة، قضى 23 عاما في السجن، الخطوة الأولى في دكتاتورية البروليتاريا حتى ولو كانت قلة، عكس ماركس الذي قال بأنها تمثل الغالبية.
- **برودون**: 1865/1809، نقابي وفوضوي، ثار ضد الحركة النسائية، صاحب فكرة إنشاء جمعية إسعاف، يقول بأن "الملكية سرقة".
- **بلانك**: 1882/1811، قائد عمالي، صاحب اختيار القاعدة والاشتراكية الشرعية، وليس ذلك النوع الثوري العنيف، عبارته الشهيرة"من كل حسب إمكاناته ولكل حسب حاجاته".

[1]- ريوس: **أقدم لك..ماركس**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2001، ص19.



من روح العصر عند هيغل، يستخلص ماركس فكرتـه عـن الأدلوجـة والبنية الفوقية فليس كما اعتقد هيغل أن روح العصر تتحدد بمدى الحرية، بـل بالعلاقات المادية، من خلال فكرة الإنتاج. والبنية الفوقية هي القائمـة بالإنتـاج الفكري والتنظير، هذا الإنتاج لا يمكن فهمه إلا إذا تم فهم النظام الإنتاجي لتلك الحقبة التي عاشت فيها البنية، إذ لا بد من توجيه الاهتمـام بدراسـة الإنتـاج المادي، وما يحدده من علاقات مادية بين الإنسان والمادة، الإنـسان والإنـسان بصيغة أخرى علاقة الإنسان بوسائل الإنتاج هذه العلاقة هي التـي تحـدد لنـا الحقيقة، حقيقة العلاقة بين البنيتين الفوقية والتحتية. والمخطط التـالي يوضـح علاقة البنية الفوقية التي تقوم بالتنظير وصياغة القوانين وغيرها والبنية التحتية صانعة الأشياء.

المخطط[1]: يوضح علاقة البنية الفوقية بالبنية التحتية:



[1]- مجلة الفكر العربي المعاصر، **محور العقل، العقلانية والثورة النقدية**، العدد29، ص138.

3- الأدلـوجـة/ علـم الظواهـر:

بنى ماركس فكرته أساسا على أرضية الاقتصاد السياسي الإنجليزي مـن خلال ربط العلم بالتاريخ الواقعي، فتبين له التناقض الكامن بين الطبقة المالكـة والطبقة العاملة ويتضح ذلك في نقده لنظريات "**آدم سميث**" و"**دافيد ريكاردو**"**،** إذ توصل إلى أن فكرة توزيع العمل تتحدد بوسائل الإنتاج، ما قاده إلـى مفهـوم الاستلاب لتبيين هذه الفكرة وكشف ملابساتها عند منظري الاقتصاد الـسياسي الإنجليزي. ويلخص العروي كل هذا من خلال قوله:"لما كان ماركس ما يـزال تحت تأثير هيغل كان يرى التناقض المذكور في شكل تعارض بـين الإنـسان العام والإنسان الخاص، أي الإنسان الحر والإنسان المسلوب، ولما درس التاريخ الواقعي اتضح له أن هذه التعابير إنما تخفـي تناقـضا أعمـق بـين الملكيـة والعمل"[1]**،** إلى الفكرة ذاتها يذهب برودون، الذي اعتبر أن الملكيـة الخاصـة سرقـة وهي التي أدت إلى الاغتراب الحاصل بين العامل ووسـيلة الإنتـاج حيث أن العامل يبيع قوة عمله لمالك وسيلة الإنتاج مقابل أجر زهيد. في حـين الحقيقة غير ذلك، فقوة الإنتاج(قوة العمل) هي التي أوجدت الأشياء(المنتوجات). وليس وسيلة الإنتاج من أوجدها، مع ذلك لا يتقاضى العامل أجره كـاملا، مـا يؤدي إلى تراكم رأس المال في يد مالك وسائل الإنتاج حتى أن العامل صار في

---

[1]- عبد الله العروي: **مفهوم الإيديولوجيا**، ص80.

خانة الملكية الخاصة لهذا المالك، فـ"أصبحت القوى الإجتماعية سلطة خاصـة للقلة"[1]

لفهم ما تقدم أكثر نربط المفاهيم السابقة بمصادرها التي ألهمت ماركس: من الاشتراكية الفرنسية استوحى مفهوم الأدلوجة/قناع، ومن الفلسفة الألمانيـة تبلور مفهوم الأدلوجة/نظارة كونية، ومن نقده للاقتصاد الـسياسي الإنجليـزي صاغ مفهوم الأدلوجة/علم الظواهر.يقابل كل مفهوم من هذه المفاهيم مـستوى من الواقع الاجتماعي، فالمستوى الإيديولوجي يقابله مفهـوم الأدلوجـة/قنـاع، والمستوى السياسي يقابلـه الأدلوجـة/نظـرة كونيـة، والاقتـصادي يقابلـه الأدلوجة/علم الظواهر ويعتبر المستوى الأخيـر(الاقتـصادي) هـو المحـدد للمستويين الآخرين(الإيديولوجي والسياسي) لأنه موجدهما ومفسرهما في آن.

يحدد "**رضا الزواري**" دور كل مستوى في قوله:"المستوى الإيـديولوجي والسياسي، عبارة عن وعي خاطئ يوظف ليخفي المستوى الاقتصادي، فالناس يعون من خلال الإيديولوجي واقعهم لكنهم يعونه بشكل ومحتوى مزيفين، وهذا ما يتطلب العودة إلى العلاقات الاقتصادية، لينكشف من خلالها الواقـع ويـزاح الزيف وبهذه الطريقة نصل إلى الشفافية الكاملة، أي شفافية العلاقة الاجتماعيـة فتنتهي الإيديولوجيا وينتهي معها الزيف"[2]، في نفس السيـاق يقول العـروي:" ليست الإيديولوجية الفكرة المجردة، أو العقيدة، وإنما هي الفكر غير المطابـق

---

[1]- ريوس**: <u>أقدم لك..ماركس</u>**، ص78.
[2]- رضا الزواري: **<u>نقد الإيديولوجيا...الدين-السلطة-الماركسية والديمقراطية</u>**، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، (د، س)، ص10.

للواقع، غير أن الفرد يظن عكس ذلك..."[1]، إذن تحيى الإيديولوجيا كفكرة في ذهن الفرد، تأخذ بناءها من نظرته للواقع، ومنه لنا أن نقول بأن الإيـديولوجيا هي ذلك المحرك خاف الأفكار الخاطئة والوعي الزائف تدفع بالفرد للقفز أمامها أخذا من أسباب الخطأ والزيف مقدمات للنجاح وبلوغ الحقيقـة قـصد التغييـر والتغير ما يجعلنا نميز فيها عنصرين؛ عنصر نظري يتكون من أفكار تبريرية للإنسان مقابل الطبيعة والمجتمع، وآخر عملي يتلخص فـي طريقـة الـسلوك والعمل للوصول بتلك التبريرات إلى مجال التحقق أو الممكن.

لكن هل هذا الزيف مرده الواقع، من خلال تشابك وتداخل علائقه، أم أنه عجز وقصور على مستوى العقل؟ وإجابة هذا السؤال ما تقدمنا به من خـلال قول العروي في أن الإيديولوجيا مفهوم مشكل يجب استعماله بحذر لئلا نقع في تناقض* كي لا يتعارض صريح الكلام(تعابيرنا عن الواقع) مع بـاطن الفكـر (نظرة الذات للواقع)، أو كما يقول مطاع صفدي عن الإيديولوجيا التي تعتبرها :"ليست سوى العقل الذي خلق نظاما من المفاهيم ثم حبس نفسه داخل أجهزتـه معتبرا ذلك تطابقا كاملا بين الذات والموضوع، مما يولد الإحساس باليقين، لكنه اليقين الخادع"[2] إذا كان هذا هو مفهوم الإيديولوجيا مع ماركس انطلاقـا مـن الواقع الألماني وقتذاك نتبع مع العروي المفهوم في بيئة الفكر العربي، وكيـف وعاها مفهوما واستعملها مضمونا؟

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط03، 1979، ص12.

* المقصود به التناقض الحاصل بين الدال والمدلول، بين الفكر والطبيعة(الواقع).

[2]- مجلة الفكر العربي المعاصر: **محور العقل، العقلانية والثورة النقدية**، ص18.

المبحث الثاني: الكيفيات الإيديولوجية في الفكر العربي المعاصر.

بعد أن مهدنا للفكرة واستعرضناها في سياقها المفهومي/التاريخي محتوى الفكرة كما رآها ماركس، مفهوما واستعمالا، وباعتباره المرجعية الفكرية للعروي، ننتقل معه إلى محيط جديد غير الأول الذي نشأ فيه وتبلور المفهوم، معنى وعملا، هذا المحيط الجديد هو الفكر العربي المعاصر، لنرى كيف تبلور المفهوم وكيف استعمله؟ هل استطاع الفكر العربي مسايرة المفهوم "غير البريء" من دون الوقوع في خطأ الفهم أو الاستعمال، أم أنه وقع في شباك مغالطات المفهوم، التي تجر به إلى غيابات الرؤية المبهمة والزائفة للواقع؟ وإن يستعمل العروي النسق الماركسي لتحليل وضعية الفكر العربي، فلا يعني أنه مقلدا، وإن كان كذلك فلا يعدو تقليدا على مستوى الفكرة، وكان تجديده على مستوى النتائج التي تبدأ مقدماتها من حالة التثاقف التي يعيشها الفكر العربي مع الثقافة الغربية ما دفع بالعروي إلى تحديد شكل الاتصال بين الثقافتين العربية والغربية. رغم صعوبة المحاولة كما يقر بذلك "**هشام جعيط**" في كتابة "**أوربا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**" بقوله:"كيف يمكن تبرير دراسة تقارن بين مفهومين أحدهما ذو اصل جغرافي والثاني ذو اصل ديني بحت"(1). وترد الصعوبة بالأساس لما يسمى المثاقفة بين الأمم، ضرورة تفرضها الرغبة في التأثير والتأثر بحثاً عن الحكمة، واسترشاداً بالرؤى النيرة

---

[1]- هشام جعيط: **أوربا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط01، 1995، ص05.

والأفكار الخلاّقة من أجل تشييد بنية ثقافية متماسكة، واعية لذاتها، عارفة ما لدى الآخرين من منجزات وأفكار يمكن توظيفها، أو رفع المناعة ضدها، لما لها من أثر في سلب الهوية، وطمس معالم الخصوصية وبمقتضى الطبيعة البشرية المبنية على النقص، وعلى حب البحث عن الجديد ومعرفة الآخر قامت الثقافات البشرية على المثاقفة فأثرت وتأثرت واختلفت درجات ذلك التأثير والتأثر باختلاف الرصيد الحضاري، والشعور بقيمة الذات والحفاظ عليها فنجحت ثقافات في المثاقفة، عندما قامت على أسس محكمة، كما تحقق للثقافة اليابانية، والثقافة الكونفوشوسية في الصين عندما تثاقفت مع ثقافة الغرب. وذابت ثقافات في نسيج ثقافات غالبة، وفقدت هويتها، كما حدث مع غالب ثقافات العالم الثالث، ومنها حالة الفكر العربي، إذ مارس عليه الفكر الغربي أشد تأثير واستلاب، دون أن نجد أي تأثير راهن لهذا الأخير على الفكر الغربي. وما يؤدي ذلك من نتائج نحسمها في قول **الغزالي**: "إن المقلد لا يصغي " وابن خلدون"المغلوب مولع بتقليد الغالب" وعلى إثر هذا القانون تكونت الإيديولوجية العربية المعاصرة التي يقسمها العروي إلى ثلاث كيفيات، نوردها على النحو التالي:

1- الإيديولوجيـة الدينيـة:

يقول العروي في كتابه"**مفهوم العقل**": "اتخذت في الإيديولوجية العربيـة المعاصرة محمد عبده كمثال على فكر الشيخ، وأعطيت لهـذا النعـت معنـى محددا، الشيخ هو الرجل الذي تخرج من الأزهر أو من مدرسة مماثلة

كالقرويين أو الزيتونة... "[1]، كما أن كلمة شيخ قد توحي إلى كبر السن كآخر مرحلة من مراحل العمر التي يعيشها الإنسان، فيها تندثر أحلام الطفولة، تأفل آمال الشباب وتزول حكمة الكهولة، نجـد المعنـى نفـسه فـي قولـه تعـالى:"**ومنكم من يرد إ أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا**" **(سورة الحج، الآيـة05)**، في التسمية كذلك إشارة إلى النزعة الماضـوية التـي يتبعهـا معتنـق هـذه الإيديولوجية ما يجعله يعيش في محيط فكري تخطاه الـزمن، لا ينطلـق مـن أسباب الحاضر ولا يبني المستقبل، يأخذ الحاضر ويحـاول تفـسيره بـأدوات الماضي. وهو ما نجده في خطاباته التبريرية للإسلام إزاء الاتهامات والهجمات الفكرية/الثقافية الغربية، إذ لا يزال الشيخ يعتمد الطريقة التقليديـة؛ سـجالات المرحلة القروسطية، أين كانـت المـسيحية تـصارع الإسـلام فـي تمـاس جغرافي/فكري محركه الدين بالدرجة الأولى. إن بقي الشيـخ على سيرة سلفه فأوربـا اليوم تجاوزت عتبة هذا الجدل الأجوف، إلى مستوى آخر؛ إنه مستوى الحوار العقلي، الذي يعتمد العلم سلاحا له، هذا الميدان الذي لم يجد فيه الـشيخ مكانا له، ولا بد له من مجاراة أوربا العقل، فيرتـد القهقـري يقلـب التـاريخ الإنساني (الإسلامي/المسيحي) يستدل على ادعاءات أوربا بشواهد تاريخية هي

---

[1]- عبد الله العروي: **مفهوم العقل**، ص 23.

أقرب للإخبار منها للتدليل أو أخـذ العبـر. ويـدلل العـروي علـى ذلـك إذ يقول:"ويسمع الشيخ أيضا من يقول: إن قوة الغـرب مؤسسـة علـى العقـل والحرية، ورجل الدين في محاولته أن يكون فكرة علـى هـذه الحريـة عبـر التاريخ، يعثر وليس من قبيل الصدفة، عن كتاب معادين للإكليروس، ويستفض جدا الأمر، بما يشبه الرعب حين يعلم أن غاليليه قد سجن، وأن ديكـارت قـد أهين وأن روسو قد اضطهد، وأن جوردانو برونو هلك علـى المحرقـة لأنـه يجاسر على الدفاع عن حقوق العقل ضد مصلحة الدولة العليا"[(1)]، في الوقت ذاته يتناسى الشيخ تاريخه المليء بالشواهد التي تدحض رأيه هو الآخر إذ أن الفرق الكلامية التي نادت بحرية العقل والفكر من خلال فتح باب الاجتهاد كمجال لهذه الحرية قد اضطهد وعذب بعض من أفرادها.

تتوقف مسيرة الشيخ هنا، ليأخذ مكانه من أسماه العروي بالشيخ العصري والمتمثل في شخص محمد عبده، الذي حاول التوفيق بـين الإسـلام والمدنيـة الأوروبية من خلال العقل، هنا الشيخ العصري يكتشف سـر التفوق الأوروبي ويحصره في العقل إذ يقول بقلم العروي:" لكن العقل لحسن الحظ ليس حقـودا البتة، ويمكن اجتذابه مجددا إذا ضمنا العودة إلى ذواتنا"[(2)] يعتبر هـذا الـشيخ مقلدا مزدوجا، فهو يؤول الماضي بمفاهيم غربية وخيـر مجـال تظهـر فيـه محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامي والوافد الغربي، هـو السياسي. فـي محاولة التوفيق بين الشورى والديمقراطية(الـشوراقراطية) رغـم التعـارض الجوهري بين النظامين أو المبدأين. فالديمقراطية أو حكم الشعب لا يخرج عن

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص32.
[2]- عبد الله العروي: المصدرنفسه، ص32.

مرضاة ا وهي الهدف المنشود من منطلق أن الأمة لا تجتمع علـى ضـلالة وهذا غير صحيح لأن السواد الأعظم، لا يرجح كفة الفكرة بقدر مـا ترجحهـا قوتها في ذاتها، وهذا ما جاء به مبدأ الشورى، إذ يـرد الأمـور للعلمـاء دون العامة، الأمر الذي أوقع بالشيخ في المفارقة، حين حاول التوفيق بـين الـدين ومقاصده والعقل وقواعده، وهنا لا نقصد بالعقل في عمومه وإنما المقصود هو نتاج العقل الغربي. هذه المفارقة أدت بالشيخ العصري إلى البقاء وسطا، بـين الانصهار في الآخر، ما يجبره على ترك الدين جانبا، وبين التمايز وهـو مـا يكرس التأخر والانحطاط. لم يستطع أن يجد الصيغة النهائية في الفكر الغربـي المتماشية وعقيدته الدينية. مع ذلك استطاعت الإيديولوجية الدينية أن تحفظ شيئا من الذات العربية والخصوصية الإسلامية، أمام التيارات الفكرية الغربية سـيما الإلحادية والفوضوية، وأمام فكرة العولمة وما تمارسه من ضغط نفسي وفكري لمحاولة صهر كل الأمم والثقافات في بوتقة الثقافة الغربية الأمريكية، لا نقصد من ذلك التقوقع والانكماش الذي نادى به البعض من داخل هذه الأدلوجة، لكـن ما نقصد إليه هي المفارقة التي وقع في العقل العربي/الإسـلامي مـن خـلال تاريخه، بين ماضيه الذي اتصل فيه بالفكر اليوناني، واستطاع أن يبنـي لـه ويبدع فلسفة خاصة وفكرا متميزا، وبين الحاضر الذين سواء اتصل أم لم يتصل لا يزال يكابد الانحطاط والتقهقر، ما يومئ إلى خطأ في الاتصال، وتقطع فـي أوصال العقل العربي، وفي أبيات[1] سعيد عبد ربه، إذ طلب عمه فأبى وصـاله ما يفي بغرض الفكرة:

[1]- رحاب خضر عكاوي: **موسوعة عباقرة الإسلام في الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة**، دار الفكر العربي،بيروت،ج1،ط1، 1993،ص24.

لمـا عدمـت مؤانسـا وجليسـا * نادمت بقراطـا وجالينوسـا**

وجعلت في كتبهما شفاء تفرجـي * وهما الشفاء لكل جرح يوسا**

ووجـدت في علمهما إذا حصلته * يذكي ويحي للجسـوم نفوسا**

إذن ليس للعقل العربي أن يعلق أسباب تأخره في الوافد الغربي، بل هـو الذي لا زال أو رجع إلى حالة من الجمود، أبقته رابضا مكانه،(وسنعود للعقـل في الفصل الثاني).

2-الإيـديـولوجيـة السياسيـة:

حينما عجز الشيخ في محاولة توفيقه بين الدين والمدنية الأوروبية، يـأتي رجل السياسة أو كما يسميه العروي"**الليبرالي**"، الذي يغض الطرف عن المسائل الدينية، نافيا الصراع الدائر بين سلفه والفكر الغربـي. يمثـل العـروي هـذه الإيديولوجيا في شخص وفكر " **أحمد لطفي السيد**"، هذا الأخير يرى بأن حالـة مصر طيلة القرن التاسع عشر والسنين الأولى من القرن العشرين، في وضع لا تنطبق عليه أصول القانون الدولي، فهي من جهة تابعة للسلطان العثماني، ومن جهة أخرى تتمتع باستقلال ذاتي يستند إلى جيش وتؤيده معاهدات، ما دفع بـه ومن وراءه التيار الليبرالي-الذي تكون جراء اصطدامه أول مـرة بنمـوذج الدولـة الحديثة في أوربا ونظامها السياسي- إلى الإقرار بأن سبب تأخر مصر وكل البلاد العربية مرده لضعف المؤسسة العسكرية والنظام الإداري، ما يؤكده **عبد الإله بلقزيز** في قوله:"حمل اكتشاف هذه الأوربا الجديدة، من طرف النخب العربية واكتشاف دولتها ونظامها السياسي الحديثين بخاصة بكيفيتين مختلفتـين،

من خلال معاينة إدارتها العسكرية والسياسة الإدارية في البلاد العربية الواقعـة تحت احتلال جيوشها، ثم من خلال معاينتها في عقر دارها... "[1]

يلخص العروي مهمة الرجل الليبرالي ويحصرها، بأنه إختزل الفرق بين الحاضرة الأوربية والبلاد العربية في النظام السياسي والإداري والعـسكـري وهنا يقـول العـروي فـي كتابـه سـالف الـذكر (الإيديولوجيـة العربيـة المعاصرة):"ويأخذ الرجل الجديد السياسي، الذي حل محل الشيخ علـى مقدمـة المسرح يأخذ في التفكير، من المؤكد أن انحطاطنا كان سببه عبودية قديمة"[2]

إذن تمخض عن تصادم الفكر العربي بأوربا نهاية القرن التاسـع عـشر بالداخل من خلال الاحتلال الإستعماري وفي الخارج من خلال البعثات العلمية (الدراسة في جامعات ومعاهد أوربا)، إيقان التيار الليبرالي في حصر أسـباب التخلف العربي في الحكم العثماني وما لم يسترجع العرب مقاليـد الحكـم مـن الأتراك-سبب كل وبال ومصيبة حاقت بنا- لن تكون نهضة ولن تتحقق حداثـة بلغة الراهن، وتمثل ذلك في مطالبة لطفي السيد الاستقلال المصري من الأتراك والاحتلال البريطاني من خلال مقولته الشهيرة"**مصر للمصريين**". وهو ما ميزه عن **محمد عبده** الذي دعا إلى معايشة الاحتلال البريطاني، واشـتغل بالتربيـة الدينية والاجتماعية، ما يأخذنا إلى القول بأنه تطور وتكامل في مـسار الفكـر العربي.

---

[1]- عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد: **أزمة الفكر السياسي العربي**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط01، 2000، ص52.
[2]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص35.

في ما يخص فكرة "الجامعة الإسلامية"، يقف منها **لطفي السيد** موقفا معارضا لأنها لن تتحقق ما لم تجتمع على منفعة خاصة/عامة في الوقت نفسه ذلك أن المنافع هي أساس الاجتماع البشري، وليست القرابة الدموية أو النسب أو غيرها كما يعتقد **ابن خلدون** ويوجز هذا في فكرة أنه:"لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين، استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الشعور"[(1)] هذه المنفعة التي يراها **لطفي السيد** أساس الاجتماع البشري، يعبر عنها العروي بمفهوم المنطق التقليدي، ويرى استحالة تحقيق هذا التيار لأهدافه، إذ ربط الأهداف التحريرية بالتقاليد أو المنطق التقليدي، فيقول :" لا شك أن التيار الذي يعلل أهداف التحرير بمنطق تقليدي هو الذي يشكل الأغلبية في البلاد العربية منذ الحرب العالمية الثانية، رغم وحدة الأهداف والمقاصد، لم هذا التيار التقليدي يزيد من حظوظ تحقيق برنامج التحرير بالانغماس في الواقع المجتمعي"[(2)]

في موقع آخر يقرر **لطفي السيد** مبدأ قوميا هاما في نظره ويراه الأساس الأكيد للمجتمع الاشتراكي، الذي تسوده الكفاية والعدل، وهو صورة التقدم والتحديث في رأيه فالعدالة الاجتماعية وتحقيق الاكتفاء الذاتي داخل الوطن الواحد من شأنه أن يبعدها عن التبعية لأي جهة أخرى، فيقول بهذا الشأن :" لا يكون من أهل الوطن الواحد أمة إلا إذا ضاقت دائرة الفروق بين أفرادها

---

[1]- حسين فوزي النجار: **لطفي السيد والشخصية المصرية**، مكتبة القاهرة الحديثة، 1963، ص77.

[2]- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط04، 1998، ص08.

واتسعت دائرة المشابهات بينهم"[1]، وهي الفكرة التي أخذ بها من بعده "**جمـال عبد الناصر**" وبلورها في شعاره "**إذابة الفروق بين الطبقات**". هذه الفكرة حمَلها العروي أسباب ضعف البناء الإيديولوجي للتيارات السياسية التحريرية البعثيـة والناصرية، إذ حاولت- دون أن توفق - التوفيق بين أهداف تقدميـة ومـنهج تقليدي، وهو ما زج بها في مأزق لم تع أبعاده ولم تضمن نتائجه مسبقا والتـي كان من أهمها أن دعمت موقف التيار المحافظ، الذي لـم يتـأخر فـي رفـع شعار"الدفاع عن القيم بدل الدفاع عن سيناء"[2]

---

[1]- حسين فوزي النجار: **لطفي السيد والشخصية المصرية**، ص94.
[2]- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص08.

3-الإيديـولـوجيـة التقنيــة:

بعد أن خسر الشيخ مكانته، إذ أزاحه السياسي، هاهو هذا الثاني يتنحـى جانبا لرجل ثالث يسميه العروي"داعية التقنية"، ولوضعية هذا الأخير الإجتماعية بالغ الأثر في مسار الإيديولوجي في الفكر والواقع العربيين، "إنه ابن صـاحب دكان وربما فلاح، وأحيانا من الأقليات، وباختصار فهو الذي أبقي حتـى ذلـك الحين على الهامش"[1] رائد هذه الدعوة الجديدة هو "**سلامة موسى**" الذي يقـول فيه **شكري الغالي**:"كان مناخنا الفكري السائد في بداية القرن العشرين، مزيجـا من الثقافتين الإقطاعية والاستعمارية وسلامة موسى، أحـد أولئك الذين هيأت لهم ظروفهم هذا الطريق، فهو أحد أبناء الفئات الصغيرة من الطبقة الجديدة" [2]

يحصر سلامة موسى الفرق بين العرب والغرب، في قول العروي :" إن الغرب لا يتحدد بدين خال من الأوهام ولا بدولة بريئة من الاسـتبداد "[3] منـه يتضح لنا مسار سلامة موسى، أو التيار التقنوي، علـى الأقـل فـي رفـضه للأدلوجتين السابقتين الدينية والسياسية، لا يعني هذا أنه همش الدين أو السياسة فقد اشترك في تأسيس الحزب الاشتراكي عام 1920، هادفا من وراء ذلك إلـى إيجاد حل للتناقض بين أفكاره التقدمية والمجتمع الرجعي، ليتقين في الأخير في

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص37.
[2]- شكري الغالي: **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، دار الطليعة بيروت، ط03، 1975، ص25.
[3]- عبد الله العروي: المصدر نفسه، ص08.

أن الفارق الجوهري بين الغرب والشرق يتحدد من خلال تساؤلاته التي لخصها العروي كما يلي: "الشرق شرق والغرب غرب، هل يعنيان حقيقة جغرافية؟ الجواب كلا، وهل تعنيان حقيقة اتنولوجية؟ فالجواب كلا، ولا أظـن أن أحـدا منكم يقول بأن الفاصل بين الشرق والغرب هو الدين...هبطت علي منذ أكثـر من ربع قرن حقيقة مفردة هي أن الفرق بيننا وبين الأوروبيين المتمـدنين هـو الصناعة وليس شيئا غير الصناعة"[1]

مع ذلك كان لسلامة موسى إسهام كبير في مواضيع أخرى رآها مهمة في عملية تحديث المجتمع المصري، كالحرية خصوصا حرية المرأة والسياسة، إذ يعدهما على درجة من المسؤولية في تثبيت أوضاعنا الراهنة إن لم نقف حيالها موقفا جادا وصارما فدعا سلامة موسـى إلى ضـرورة تبـصيـر الفئـات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي وتوعيتها بحقوقها، سيمـا الحـق فـي أن تحي حياة كريمة هنيئة وسعيدة، وكـذا وجـوب تحريرها من عبودية الخرافة والوهم الذي يوصلها آخر الشأن إلى التحرر من عبودية الاسـتغلال الطبقـي. يربط أيضا سلامة موسى التخلف العربي بالرجعية التي أبقت المجتمع العربـي رازحا تحت نقمة الانحطاط وعمى الجهل، كمـا لا ينفـي هـو الآخـر دور الاستعمار، فيعده أحد نتائج نظامنا المتخلف، إذ لو لم نتخلف لما وجد الاستعمار الطريق لأراضينا، ولو لم يكن الاستعمار لما طال بنا أمد الانحطاط، ودليل ذلك الدول التي لم يطلها الاستعمار وطالها التخلف، إلا أنها عرفت كيف تتخلص منه وتشق طريق الرقي والتقدم. نلمس دوما في حديث سلامة موسى مقارنـة بـين

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص37.

الشرق والغرب، وتغييب كلي لباقي أجزاء الوطن العربي، ما يطرحه عليه فكرة الوحدة والتي وإن نادى بها من خلال انشغاله بتطبيق الاشتراكية، وكيف لها أن تتجلى في الخاص(الوطني/المصري/العـربي) ما جعله يكرس الاستعمار- بعد أن نالت جل الأقطار العربية استقلالها السياسي- بصيغة مغايرة لما كان عليـه في القرن التاسع عشر، من خلال ربط " اقتصاديات العالم العربي بالرأسـمالية الغربية، وتحولت السلطة القومية العربية إلى قامع لليبرالية الفكرية ومـستورد لليبرالية الاقتصادية"[1]، كما أن مطالبة التكنوقراطيين بالعلمانية، أو فصل الدين عن الدولة، هذا وإن أتى بثمره في الخطاب التنويري الغربي، ما حوله إلى مبدأ تمكين وتفعيل، فإنه في الخطاب النهضوي العربي/الإسلامي تحول إلـى مبـدأ تخوين. إذ يحكم على كل من يدعيها مبدأ سياسيا أو اجتماعيا، بل حتى فكريـا منشق عن الجماعة وخارج عن الدين.

بعد أن تتبعنا الكيفيات الإيديولوجية في الفكر العربي المعاصر، كما بينها العروي في كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة، نقف معه عند سـؤاله الـذي طرحه بخصوص الإيديولوجية المتغلبة في الوطن أو الفكر العربي، في الصيغة التالية: **ما هي الإيديولوجية المتغلبة في الوطن العربي؟** يبحث العـروي مـن خلال هذا التساؤل على القواعد الذهنية الكامنة وراء سلوك الفـرد والمجتمـع ككل، عن القواعد المنطقية التي تحد ذهن الفرد العربي وترسم له آفاقا ضـيقة تتحكم فيه أثناء اتخاذ موقف معين حيال فكرة ما، أو قيامه بسلوك إزاء واقع ما وهو ما يشير إليه بقوله: "نعني القواعد الذهنية المتبطنة فـي سـلوك الأفـراد

---

[1]- أحمد موصللي ولؤي صافي : **جذور أزمة المثقف العربي**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط01، 2002، ص37.

وأحلام الرجال، ورسوم الأطفال، في الآداب الريفية ونفسانيات الأبطال الروائية، في نصائح الأمهات، ودروس التربية الأخلاقية"[1] هذه الإيديولوجيا التي قد نسميها عامة لم تكن إلا نتاج إفراز منطقي للوضعيات الإيديولوجية السابقة، هذه التي لم تستطع فهم مكتسبات الآخر؛ الفكرية، الثقافية والحضارية، ما أدى إلى اتساع الهوة بين العرب والغرب من جهة، وبين الفرد وواقعه من جهة أخرى.

مما سبق نقف أمام تساؤل ملح الطرح، مؤداه: كيف يمكن للعقل العربي تجاوز التناقض الحاصل بين الوعي والسلوك؟ وهو ما سنحاول الإجابة عليه من خلال المبحث اللاحق.

---

[1]- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص19.

المبحث الثالث: وعي الذات وأزمة المثقف العربي.

1- وعـــي الـــذات:

لا يزال الفكر العربي يعيش أزمة البحث عن الذات الغائبة منـذ وطـأت الإمبريالية أراضيه، وعملت على طمس هويته العربية/الإسلامية، فـي عـالم اليوم(عالم التبدل والتغير)تعيش الذات العربية الأزمة على حدتها، خصوصا بعد أن تحقق فعل الاستقلال-السياسي- وظنت النخب الفكرية العربية أن الأزمة قد زالت، ولم يبق إلا فعل التشييد والبناء، ولن تكون المرحلة القادمة بأصعب مـن سابقتها، مع ذلك تكرست الأزمة وطفت على سطح النقاش أكثر مـن ذي قبـل وفي مسيرة البناء هاته شكل حضور الآخر(الغـرب)، عائقـا فكريـا، ثقافيـا وحضاريا، دون ما بلوغ الصيغة النهائية، والمعمار المكتمل لهذه الذات. تفـرز كل واحدة من الكيفيات الإيديولوجية السابقة، وعيا خاصا للذات، فالدينية تراهـا تعرف وتحقق في حدود المعتقد الديني، والأدلوجتين السياسية والتقنيـة تبحـث عنها في وسط ثقافي غربي. يقع الوعي الأول، في مشكلة ما يـسميه العـروي الإعتراب، وهو النزوع إلى الماضوية، التي تحذف العمق التاريخي، وما ينـتج عنه من وقوع في الفكر اللاتاريخي والخروج من دائرة التاريخ الإنساني، يقول العروي بهذا الصدد:"على الملاحظ المنصف أن يعترف أن الإستيلاب الحقيقـي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها في اللغـة في التراث، في التـاريخ

القديم"[1] أما الوعي الثاني فيقع هو الآخر في صدمة الاغتـراب أو التغريـب والتفرنج، ويجمع الوعيين هشام جعيط في قوله:" الإصـلاح الإسلامي مثـل الحد الأقصى للتيار الفكري التقليدي، كما مثلت الحالة العلمانيـة أو الليبراليـة للعصر الاستعماري النقطة الأقل تقدما للتيار الفكري الحديث "[2]، وهو ما أدى بالعروي إلى التساؤل حول تعاقبية أشكال الوعي، في الصيغة التالية:

هل تتعاقب هذه الأشكال في الزمن؟

وللإجابة على هذا السؤال يضع فرضيتين اثنتين:

1- **الفرضية الأولى**: إن المجتمع العربي وحدة واحدة، والمفهوم من الوحدة هنا؛ الوحدة الجغرافية والتاريخية.
2- **الفرضية الثانية**: الفترة الاستعمارية؛ هي نقطة تحول في تاريخ الـوطن العربي، وبداية لتاريخه الحديث. وهو العامل الذي قسم الوحـدتين الجغرافيـة والتاريخية، وما تبع ذلك من صراعات تاريخية، أدت إلى تجزئة الأمة العربية.

بعد أن شخص العروي أسباب انفصام الوحدة العربية، يتساءل مرة أخرى حول الطرق الكفيلة باسترجاع هذه الوحدة من خلال الوعي: بمـاذا تحقـق الـذات العربية وعيها؟ وتزيل اغترابها؟ هل بالوعي الناتج منها ذاتها كـأداة للتفكيـر؟ وهل يمكن أن تكون الذات المفكرة موضوعا ووضعا في آن واحد؟ ومن مـاذا تستمد علمها بذاتها وواقعها؟ هل من إدراكاتها الحسية المادية؟ أم من تماهيهـا في التاريخ؟ وعلى هذا الحال هل التاريخ هو تاريخ الجمع أم تاريخ المفرد؟[3]

---

[1]- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص208.

[2]- هشام جعيط: **أوربا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**،ص 91.

[3]- إسماعيل زروخي: **دراسات فى الفكر العربى المعاصر**، ص33.

إذن تلعب الوحدة التاريخية دورا هاما في تأصيل الذات العربيـة. هـذه الوحدة التي عمل الاستعمار -كما قلنا- على ضرب عراها، مما يتحتم ويتوجب على الوعي العربي إعادة بناءها من جديد، من خلال تحقيق الوعي بالذات أولا وإزالة الاغتراب ثانيا، وهو ما يذهب إليه إسماعيل زروخي في قولـه:"تعـاني (الذات العربية) منه(الاغتراب) سواء في وحدة الذات مع ذاتها أو في وحـدتها مع مجتمعها، هذه الوحدة التي تؤدي إلى بنية تأليفية بين أفراد المجتمع، ضـمن أدلوجة معينة والتي إذا انعدمت تؤدي إلى انعدام وعي الذات بـذاتها، ووعـي الذات لذاتها؛ ما هو إلا علم أفكارها"[(1)]. هذه الوحدة التي مست حتى داخل التيار الواحد، ففي الأدلوجة السياسية مثلا، نجد أن الكل تعلم تعليما غربيا إلا أن هناك من عارض الاحتلال حال العودة إلى الوطن الأصلي كلطفي السيد مثلا، والقسم الغالب انغمس في وظائف المحتل وعايشه في إدارته كسعد زغلول. الذي اشتغل بالمحاماة، وعين قاضيا في المحاكم الأهلية فمستشارا في محكمة الاستئناف، كما أنه عدل نهائيا عن مواقفه وآرائه الرامية إلى تحرير مصر وتعاون مـع الإدارة البريطانية.

---

[1]- إسماعيل زروخي: **دراسات في الفكر العربي المعاصر** ، ص32.

2-أزمـــة المثقـف:

تجمع أغلب الدراسات إن لم نقل كلها، أن السياسة الإسـلامية جمعـت شعوبا وجماعات مختلفة الأجناس والثقافات بأفكارها وممارسـاتها المتباينـة اتسمت بالتلاقح العقيم، بين الدهرية[1] العربية السابقة للإسـلام فـي قـريش والنظريات الهيللستينية والفارسية المتعلقة بالدولة، والغاية الأخلاقية التي جـاء بها الدين الإسلامي، لم تولد هذه العناصر الثلاثة نموذجا نهائيا لعدة اعتبارات فالطبيعة العربية كانت قائمة على الملكية، لم تستطع التمـازج مـع التنظـيم السياسي الأسيوي، كما أنها دخلت في صراع محتـدم مـع البعـد الأخلاقـي للإسلام، ما ولد تناقضا أدى إلى التناحر المستمر بين المسلمين وقـريش، وإن اختفت هذه التناقضات في فجر الدولة الإسلامية، إلا أنهـا تفجـرت وبـدت واضحة المعالم في العصر الأموي.

أما اليوم فتعود جذور الإختلاف الفكري في الوطن العربـي بـين نخبـه الفكرية، وما تعكسه من تأثير على المجتمع، الذي انقسم هو الآخـر إلـى فئـات وطبقات مثلت دعما لوجيستيقيا لهذه النخب، إلى عصر النهـضة، أيـن تـشكلت تيارات فكرية وسياسية وحركات ثورية، وضع من خلالها الفكر العربي كل آماله وتطلعاته في إنجاز مشروع التنوير على خلفية الارتباط والاقتبـاس مـن الفكـر الأوروبي.وهو ما يوجزه عبد ا ساعف في قولـه:"...مثلمـا يعـرف الغـرب بالمرجعية والصور التي يحركها في ذهننـا، كالولايـات المتحـدة الأمريكيـة

---

[1]- عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط05، 1993، ص91.

وأوربا...والرأسمالية، والاشتراكية، والديمقراطية، والمجتمع الصناعي والبيروقراطية ومجتمعات الاستهلاك، فهو يعرف كذلك ببعض السمات المميزة كاستقلالية المجتمع المدني، والعلمانية... "[1] وهذا ما يظهر في كتابات كل من **طه حسين**"**مستقبل الثقافة في مصر** " والذي عبر من خلاله على ضرورة الاتصال بأوربا حتى نصبح جزءا منها، لفظا وشكلا وحقيقة ومعنى، لقد جربت النخب الفكرية العربية مختلف المذاهب الفكرية والفلسفية الغربية، بدءا من علمانية **فرح أنطون**، إلى نظرية التطور الدارويني عند **شبلي شميل**، إلى المنهج الديكارتي عند **طه حسين**، وصولا إلى وجودية **عبد الرحمن بدوي**، والوضعية المنطقية عند **زكي نجيب محمود**، وغيرها من الاقتباسات والمحاكاة مع كل هذا لم يتحقق فعل التنوير. فلماذا يا ترى؟

إذا ما عدنا للتاريخ يمكننا أن نجعل سنة 1967، سنة انتكاسة عانتها النخب الفكرية والجماهير العربية، خرج فيها الوطن العربي مهزوما مخيب الآمال سماها البعض بانتكاسة التنوير، و يعتبرها **حسن حنفي** بداية جديدة للتنوير كبادرة أمل جديدة منه للفكر العربي، وحتى لا يقع مفكروه بخيبة الأمل ودرجة الإحباط التي عانتها شعوبهم، يمكن أن نعيد هذه الانتكاسة وما تبعها من هزات ارتدادية لا تزال تهز الكيان العربي حتى اليوم إلى استخدام الدولة للطبقة المثقفة سيما الدينية منها لتبرير مواقفها وإقناع العامة بأفكارها ومواقفها ما أدى إلى تحويل"المجتمع

---

[1]- إعداد مركز دراسات الوحدة العربية: **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، بومدين بوزيد وآخرون، ط01، بيروت،1999،ص31.

إلى بطريركي حديث، وظفت فيه الدولة المثقفين من أجل إنتاج إيديولوجيا استبدادية شعبوية"[1]

إذن تعيش النخبة المثقفة بين المطرقة والسندان، بين مجتمع جاهل، وبين نظام سياسي مستبد، يغامر على كل مستوى من أجل ترسيخ حكمه وبقائه في أعلى هرم السلطة. وإلا بماذا نبرر كثرة المشاريع التنويرية -كما سبق الذكر- ومع ذلك بقيت الحال العربية على ما هي عليه؟ وإذا كان البروفيسور **محمد أركون** يرى أن التزايد الديموغرافي، وعدم مواكبة القطاعات الاقتصادية والسياسية والتربوية والصحية والثقافية ضمن ما يسميه"تكافؤ الفرص لجميع المواطنين" لهذا التزايد، فهو يلقي هنا بالعبء والمسؤولية على عاتق الدولة أو أجهزة الحكم العربية، وهو أيضا ما نلاحظه في تطبيقه لمشروعه التنويري في قوله:"لن أطيل الكلام عن المرحلة التطبيقية، لأن جميع ما يقال ويقترح من الناحية العلمية والتعليمية، يبقى قولا فارغا وهمة باطلة...ومن المعروف أن الحكومات الإسلامية المعاصرة تتسم بحرصها على مراقبة الحياة الثقافية والنشاط الفكري، وهو ما يسمى الإرشاد القومي في بعض البلدان "[2]، إلى الفكرة ذاتها يذهب الدكتور **برهان غليون** الذي يعتبر أن أزمة المثقف ما هي إلا:"أحد أوجه أزمة المجتمع والغياب الموضوعي لأي مكانة للتفكير الجدي والرواية والالتزام الجماعي والمصلحة العامة"[3]، ويعلق على ذلك الدكتور **أحمد موصللي** قائلا:"لذا فإن أزمة المثقف تنبع من الإجهاز على التفاعل الاجتماعي

---

[1]- أحمد موصللي ولؤي صافي: **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، ص32.
[2]- محمد أركون**: مجلة الفكر العربي المعاصر، محور العقل، العقلانية والثورة النقدية**، العدد29، 1984، ص44.
[3]- أحمد موصللي ولؤي صافي، **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، ص74.

وضبط المفاصل الأساسية في المجتمع المدني، ومنع قيام أي معارضـة حقيقيـة شعبية...بذلك، تحول المثقف إما إلى مثقف مقهور غير قادر على ممارسـة دور فعال تجديدي أو تطويري، أو تحريري، أو إلى مثقف مـسجون معـزول عـن مجتمعه، أو منفي خارج بلاده، أو مهمش في العالم. فالمثقفون اليوم عدا الموالين للسلطة والمنتفعين منها، قد تم إقصاءهم وإخصاءهم عبر القهر والسجن والنفـي" (1)

إلا أن العروي يحمل المسؤولية هذه للمثقف العربي، لأنه،لم يجد مكانا لـه بين حدي المعادلة؛ بين الدولة والمجتمع، ما يجعل العروي يقف طـرف نقـيض لماركس من فكرة التغيير أو الثورة التي تتولاها الطبقة البروليتارية. المثقف هـو البراكسيس عند العروي، هو الذي يقوم بالتغيير من خلال التوعية ولعـب دوره التثقيفي التنويري داخل المجتمع، هذا ما يقصد إليه العروي وما نقرأه مـن بـين سطور مقولته التالية:"عندما يتكلم الكاتب عن تحديث الفكر العربي، أو عن تحديث الإيديولوجيا العربية، يجب ألا يفهم القارئ أن النتيجة الحاليـة سـتكون تحـديث المجتمع العربي. تتطلب العملية الأولى جيلا أو جيلين، في حين أن الثانية تستلزم مهما كانت الوسائل حقبة تاريخية كاملة"(2)، ما يعني أن العروي يعطـي الـدور للمثقف العربي من خلال استرجاع مكانته داخل المجتمع على الأول فـي تنـوير عقول العامة وتهيئة عقولهم على المدى الطويل من أجل قيام مجتمع تكون الثقافة محركه، وضامنه الوحيد في هذا هو الانتشار الأفقي والعمـودي لهـذه الثقافـة. ويردف قائلا:"وإذا اشتغلنا بالمنهج فلا مناص من أن نهتم بالنخبة المثقفـة التـي

1- أحمد موصللي ولؤي صافي: **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي** ، ص74.
2- العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص15.

تروج تبريرا أو تفنيدا الإيديولوجيا والبرامج والشعارات، ليس في الاشتغال بالنخبة اعتراف بأنها تكون طبقة مستقلة متعالية عن المجتمع أو متحكمة فيه وكما أني لا أقول أن الخاط الفكري هو سبب اندحار الحركة التحريرية العربية إني لا أعتقد أن تغيير ذهنية النخبة المثقفة كاف لتطوير حالة الشعوب العربية، إن ما نناقش عند المثقفين انعكاس فقط لتطورات اقتصادية داخل وخارج الوطن العربي"[1]، إن النخبة الفكرية العربية لا تأتي دورها كما يجب ذلك أنها في يد النظام السياسي، تروج إيديولوجيته، وتمرر إيديولوجيته في أوساط المواطنين عاملة على تركيز النظام، من جهة وخدمة مصالحها الخاصة من جهة أخرى. فرهنت فكرها وربطته بالفكر الغربي، لم تجدد فيه من خلال مكتسبات الآخر خدمة للصالح العام، بل قادتها الأهواء والمصالح الخاصة الضيقة، قاطعة بذلك الصلة بالواقع المجتمعي، فلم يعنوا في فهم الحقيقة بتفكيك البنى الأساسية، وهو ما أدى بالفكر النهضوي إلى الركود والسطحية دونما بلوغ المرامي، هذا ما يؤكد عليه ويصرح به أحمد موصللي بقوله: "إذ أنها(الطبقة المثقفة) تبنت دون قيد أو شرط خصوصية الفكر الغربي وعممته على العالم العربي والإسلامي. هذا العمل ساهم في تعطيل الثقافة الإسلامية من جهة، وفي تبعية الحركات التحرر التي استعملت أدوات السيطرة الغربية نفسها من جهة أخرى"[2]، مع هذا يؤمن العروي بدور الأقلية المثقفة، لأنها متفتحة على العالم الخارجي، ما يؤهلها للعب دور إيجابي وفعال، في إيقاظ العامة وتوعيتها، لنفرض أنها قامت بدورها على أتم

1- العروي: **العرب والفكر التاريخي** ، ص13.
2- أحمد موصللي، لؤي صافي: **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، ص23.

وقت كيف يتم النهوض ما لم تكن ثورة وهو ما يرفضه العـروي(الإيـديولوجيا الانقلابية للبيطار)؟ خصوصا وأنه يرى بأن عملية تحديث الفكر العربي تـستلزم جيلا أو جيلين، أما تحديث الأدلوجة العربية فتستدعي في أحسن الأحـوال حقبـة تاريخية كاملة...هل يتواصل الفعل الثقافي مع السياسي؟ يجيب الجابري على هذا السؤال بيولوجيا حيث يقول : " لم أجد إلا الجانب البيولوجي وحـده أي العـرب ككائنات بيولوجية...هنا قفزت إلى ذهني حقيقة لا يتطرق إليها الشك، هذه الحقيقة هي أن خلال العشرين سنة القادمة سيضطر معظم رؤساء الدول العربية إن لـم يكن كلهم إلى مغادرة كراسيهم بحكم الوفاة "[(1)] واقع السياسة العربية ينفي صـحة هذا الحدس أما العروي فمدرك تمام الإدراك ما عليه السياسة العربية من مرض، لذلك نجده : "يمرر بصمت هذه العلاقة في النهاية، وبرنامج العمل المقترح هـو ثقافي بحت لأننا نرى كيف يمكن لحداثة ثقافية جذرية أن تتم دون استيلاء علـى السلطة. إلا أنها تبقى وهمية،...العروي كانت له الشجاعة، شجاعة الوقوف ضـد كل النماذج وأن يقترح بعد مسيرة معقدة حلا بسيطا هو نقيض الحل الـسهل "[(2)] على حد تعبير هشام جعيط.

---

[1]- محمد عابد الجابري: **المشروع النهضوي العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1996، ص163.
[2]- هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، ص99.

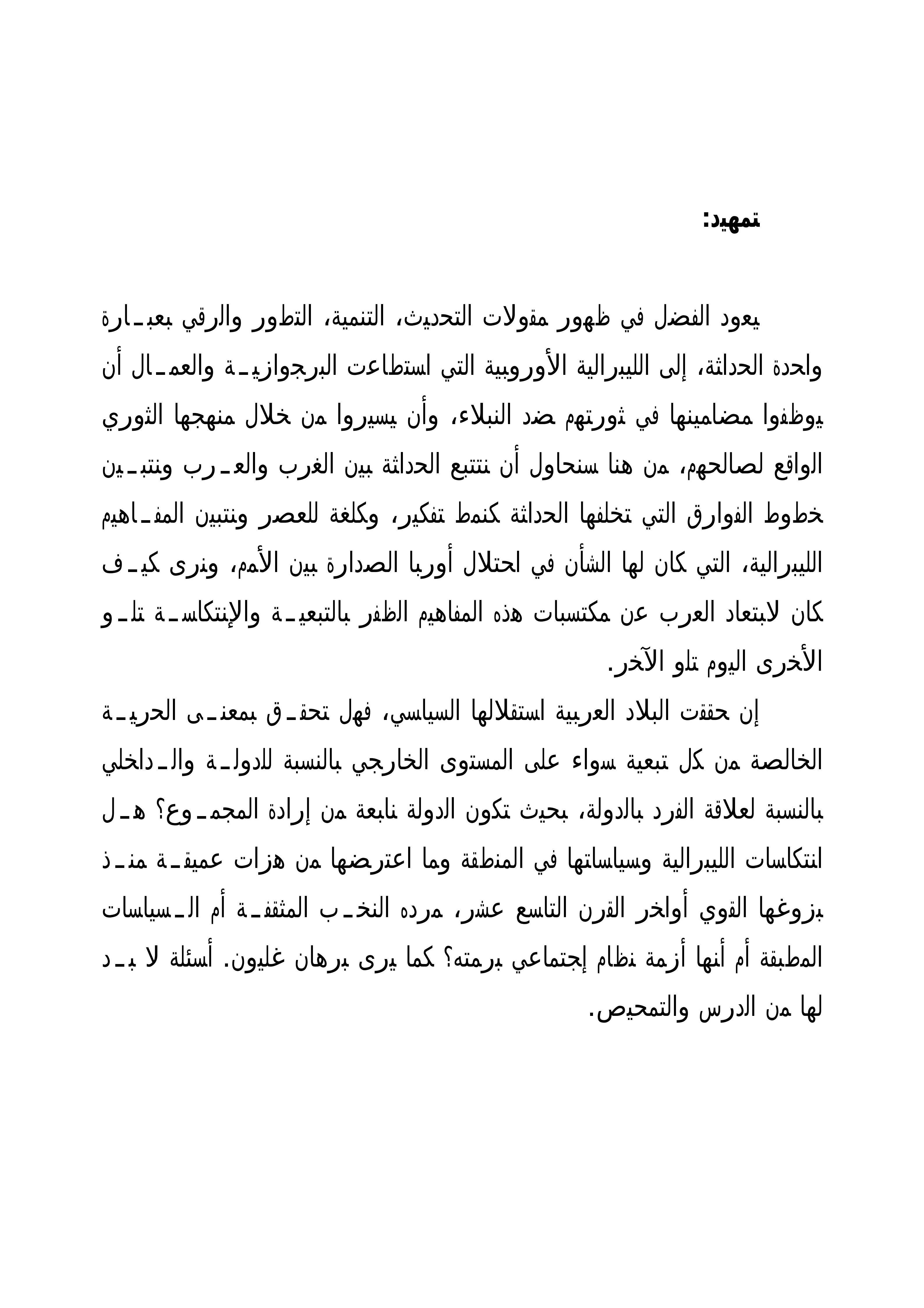


الفصل الثاني: الحداثة ودور المفاهيم الليبرالية عند عبد ا   العروي.

المبحث الأول: الحداثة بين الغرب والعرب.

المبحث الثاني: دور العقل.

المبحث الثالث: مفهوم الحرية والدولة.



تمهيد:

يعود الفضل في ظهور مقولات التحديث، التنمية، التطور والرقي بعبارة واحدة الحداثة، إلى الليبرالية الأوروبية التي استطاعت البرجوازية والعمال أن يوظفوا مضامينها في ثورتهم ضد النبلاء، وأن يسيروا من خلال منهجها الثوري الواقع لصالحهم، من هنا سنحاول أن نتتبع الحداثة بين الغرب والعرب ونتبين خطوط الفوارق التي تخلفها الحداثة كنمط تفكير، وكلغة للعصر ونتبين المفاهيم الليبرالية، التي كان لها الشأن في احتلال أوربا الصدارة بين الأمم، ونرى كيف كان لابتعاد العرب عن مكتسبات هذه المفاهيم الظفر بالتبعية والإنتكاسة تلو الأخرى اليوم تلو الآخر.

إن حققت البلاد العربية استقلالها السياسي، فهل تحقق بمعنى الحرية الخالصة من كل تبعية سواء على المستوى الخارجي بالنسبة للدولة والداخلي بالنسبة لعلاقة الفرد بالدولة، بحيث تكون الدولة نابعة من إرادة المجموع؟ هل انتكاسات الليبرالية وسياساتها في المنطقة وما اعترضها من هزات عميقة منذ بزوغها القوي أواخر القرن التاسع عشر، مرده النخب المثقفة أم السياسات المطبقة أم أنها أزمة نظام إجتماعي برمته؟ كما يرى برهان غليون. أسئلة لا بد لها من الدرس والتمحيص.

لعلنا نسمي "عبد الرحمن الكواكبي" صاحب "طبائع الإسـتبداد ومـصارع الإستعباد" أو الليبراليين العرب الكبار. فكتابه شكل فتحا للفكر الحر فـي دوائـر أخذت تتسع وتتسع في أفق الحرية. وفي وعي الحرية ومـسيرة الحداثـة يتبـوأ الكواكبي مكانة خاصة رئيسية إلى جانب آخرين كثيرين، فالكواكبي ليبرالي فـي تأسيسه لخط فكري جاهد في أفق الحرية، هذا الأفق الذي ساير امتـداده "سـلامة موسى" الذي بدأ وعيه الحداثي يتفتح منذ سنة (1910) ثم اتخذ عمقا احداثيا فـي دفاعه عن الحرية في كتبـه الكثيـرة لا سـيما فـي "الحريـة وأبطالهـا فـي التاريخ"(1927) و"حرية العقل في مصر"(1946) و"هـؤلاء علمـوني"(1953)، وفي ليبراليته الإنسانية (وربما اشتراكيته الديمقراطية أيضا) المتجليـة فـي كـل كتاباته وأعماله ثمة انطلاقة واضحة تستمد نسغها من وعي وطني مصري تصب في بيئة مصرية خالصة، وعلى هذا الطريق سار"علي عبد الرازق" فـي كتابـه "الإسلام وأصول الحكم"(1925)، و"طه حسين" في كتابه"مستقبل الثقافة"(1954)، فجيل فكر الحرية والإستقلالية يضم، أيضا "عبد الحميـد بـن بـاديس"و"عـلال الفاسي"، هو خط فكري متين يرفض الغيبيات والجمود يدعو للحرية والإستقلال، هذه الغيبيات التي يقول عنها سلامة موسى:"الإيمان بالغيبيات مردود إلى الطبـو[1] TABOO والطبو اختراع بشري، وهو أول قيـود الحرية إذ هو تحول إلـى عقيدة دينية لها كهنتها، فانضافت إلى قوة الطبو قوة الكهنة ومن وقتهـا والكهنـة

[1]ـ شاع اللفظ في اللغة الإنجليزية في بداية القرن التاسع عشر، ويراد به الشخص أو الأشياء التي يكون الإتصال بها ممنوعا، وهذا المنع لا يقوم على أي سند عقلي.

يلازمون الأديان"[1] وهو ما أدى به إلى ربط الحرية بالعلم ونبذ العادات والتقاليد التي لا توصل معتنقها إلا لتفاسير خرافية أسطورية تحجب عنه الواقع والحقيقة.

يمكن القول بأن الجيل الأول للنخبة الثقافية العربية قد حقق مراميه ونال مقاصده من خلال فكره الليبرالي الذي نادى بالإستقلال المحلي فهل واصل مسيرة البناء الجيل الجديد أمثال زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، أدونيس وهشام شرابي وبالخصوص عبد ا العروي، هل استطاعت نخبنا الثقافية والسياسية المعاصرة انتاج قيم ليبرالية وترسيخها في الضمير العربي وفق معطيات الراهن؟ هل أمكنها-أو على الأقل هل من بوادر مستقبلية- بناء مجتمع قائم على الحرية والمساواة السياسية وحقوق الإنسان؟

يدعو العروي إلى ضرورة ترسيخ الليبرالية كمفهوم في ذهن العربي كواقع وسلوك في حياته اليومية، حتى إن أولئك الذين يرون فيها قدرا مشؤوما ليس لهم مآل دونها، يقول العروي:"إن كل من يدعو إلى الإصلاح، حتى وإن جاهر بعداء الليبرالية السياسية، ليبرالية الدول الأوروبية الغربية –وله الحق في ذلك- يسبح، إن كان صادقا وجادا وواقعيا، في محيط ليبرالي..."[2] لكن كيف للفكر العربي المعاصر استيعاب مكتسبات الليبرالية قبل(وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟

أول خطوة يخطوها العروي في بناء بيئة ليبرالية داخلية، هو التساؤل عن المجتمع، هل لدينا مجتمع؟ تساؤل مهم بالنظر إلى المجتمعات الحديثة

---

[1]- مجلة الطريق، العدد05، سبتمبر 1994، ص163.

[2]- عبد الله العروي وآخرون، عصر النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة، (مؤسسة رينيه معوض، المركز الثقافي العربي، مؤسسة فريديرش ناومان)ط 01، 2000،ص289.

والمعاصرة، لأن المجتمع ليس مجرد جهاز سياسي/حكـومي، مجموعـة أفـراد وحدود جغرافية، إن المجتمع الذي يتحدث عنه العـروي، هـو تلـك العلاقـات والأنساق التي تربط الكل الإجتماعي بين قوسي الضمير الجمعي، هنا نجد أنفسنا أمام معضلة التجزئة التي يعانيها الضمير العربي ومن وراءه المجتمع، لا يمكننـا الحديث عن مجتمع عربي موحد، الأمر الذي يقود إلى الحـديث عـن إطـارات قطرية، لأنها كما يرى العروي وحدها الواقع الملموس الذي من خلاله يمكننا تقييم تجربة الليبرالية في البلاد العربية.

إن قلنا أن فكر النهضة قد أتى بنتيجته المتوخاة، وهـي الإسـتقلال إلا أن العروي يرفض ذلك إنطلاقا من مشكلة المنهج، فإن تحقق الإستقلال السياسي، فلم التبعية (الثقافية، الإقتصادية...)لا تزال لحد الساعة، ما كان من أمر رواد النهضة وتابعيهم هو التشبث بالمناهج التقليدية التي عف عنها الـزمن وتخطاهـا العقـل الكوني وربطها بالليبرالية ما أدى إلى تعميم الصورة وتشويش الذهن، وهـو مـا يقصده من خلال حديثه عن المنهج في قوله:"لذلك صرحت أنه إذا كان لا بد مـن الإختيار بين المنهج التقليدي والليبرالية فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها نحو إشتراكية عصرية"[1]

يقودنا الحديث عن الليبرالية إلى الحديث عن الحداثة في كل مـن الفكـر الغربي والعربي حتى نتمكن من وضع فكرة محددة عن الفكر العربي ومدى تقبله للفكرة وما يشتق عنها من مقولات ومفاهيم ليبرالية لأن رفض فكرة ما يلغي معه ويدخل في نطاق الرفض اشتقاقاتها والمتمثلة أساسا في : العقل، الحرية والدولة؟

---

[1]- العوي، العرب والفكر التاريخي، ص18.

المبحث الأول: الحداثة بين الغرب والعرب

الحداثة؛ ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية سنة(1789) عنت بالتغيير في النظام السياسي من الملكي إلى الديمقراطي القائم علـى سـلطة الشعب ومجالسه الممثلة له، واعتماد الرأسمالية نظاما اقتصاديا والليبرالية واقعـا معيشيا، يستنشق كل فرد فيه مفاهيم "الحرية، المساواة والأخوة" والمـساواة بـين الجنسين على الصعيد الاجتماعي وإلزامية التعليم للأطفال، والإنتقال من نمـوذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابـن الطائفـة ولا الـدين وتذويب هذه الخصوصيات الجزئية في بوتقة علمانية واحدة وكلية، لا تمييز فيها على أساس عرقي، ديني أو عملي، الأمر الذي يؤدي إلى ربـط الفـرد مباشـرة بالدولة دون واسطة.

يطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعـات الغربيـة منـذ عصر النهضة إلى اليوم، ويشمل الترشيد الاقتصادي والديمقراطيـة والـسياسية والعقلانية في التنظيم الاجتماعي، لقد شكل عصر الأنوار قاعدة التفكير للحداثـة كلها، إذ أنه الفضاء الذي يقوم على أربعة محددات:

1-العقلانية، باعتبارها البحث المستمر في المعايير التي تقاس بها صحة الإستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسـعى إلى صياغتها من أجل إحراز التقدم ومسايرة التاريخ، وتحسين مردودية الجهد الإنساني ورفع فعاليته.

2- التاريخانية، أي أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تـصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم.

3-الحرية، كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شـؤونه المدينة، دون إكراه أو قيد.

4- العلمانية، أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفي مقابـل ذلـك الإنطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظريـة والـسلوك الأخلاقـي والسياسي، وهي تجد مرتعها الخصب في إطار من الديمقراطية، التـي تمـارس عقلانيا وتنويريا، وذلك على نحو تغدو فيه الديمقراطية والعقلانية والتنوير أحـد أوجه العلمانية وصيغة من صيغ التحفيز عليها، وعندما تطرح العلمانية، بمعنـى عدم تدخل الدولة في الشؤون الدينية لمواطنيها بحيث تكـون المواطنـة أسـاس العلاقة بين الدولة والمواطن، فإنها أقرب لأن تكون مفهوما سياسيا يشكل ضمانة أكيدة للمساواة ولتلاحم المجتمع، حيث تكون العلاقة بالوطن والدولة علاقة سياسية وليست علاقة دينية قد تحد من المساواة السياسية بين أصحاب الديانات المختلفة. إن الكثيرين في العالم العربي لا يدركون تماما ماهية العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي على مستوى تحديات العصر، ولعل الـسبب فـي رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون مرادفا لمعاداة الـدين علـى أن هـذا الخلط لا أساس له، بل إن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له.

أصبحت مسيرة الحداثة الآن محل مراجعة من جانب الفكر الغربي ذاتـه، وبـدأ التبشير بدخول هذا العالم في مرحلة ما بعد الحداثة من خلال اسـتراتيجية الهـدم والبناء، وهي إحدى النقاط الهامة التي استطاع العروي وراثتها من البيئة الثقافيـة الغربية، التي تعتمد من نقد الذات نقطة تصحيح وارتقاء، هدم وترميم إيذانا بولوج

مرحلة أخرى تتسم بالتغير والتطور، وفيه يقول العروي:"هذا الوعي الإنتقادي التساؤلي، أي شيء هو بالضبط؟ إن لم يكن اقتحام المستقبل حياتنا اليومية؟ فكل شيء في مجتمعنا، وفي ماضينا وعقلنا، يحكم عليه، ويتم قبوله أو رفضه بالنسبة لهذا المستقبل الذي ما يزال في بدء ارتسامه على أفق حياتنا"[1]، وهو ما انطلق منه أيضا كل من محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي، أو تاريخية الفكر العرب الإسلامي[*] والجابري في كتابه نقد العقل العربي وفي كتابه الخطاب العربي المعاصر يقول:"إن الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح...نقد العقل العربي"[2]

إذن تستعد أوروبا إلى القفز فوق أطر الحداثة، إلى مرحلة فكرية واقعية جديدة، في الوقت الذي لا زال الفكر العربي ومن وراءه واقعه يتهجأ أبجديات النهضة الأوروبية تارة وتارة أخرى ينقد حداثتها، رغم عدم امتلاكه الإثنتين، فالنهضة العربية التي قادها مثقفون؛ أدباء وفلاسفة علماء ورجال دين، لم تتحقق ولو تحققت ما الواقع العربي على ما هو عليه، من سقوط حر من درك لآخر، ومن المثقفين العرب من يعيش اليوم، حالة انفصال عن الحاضر، يتغنى الحداثة الأوروبية، في حين أم المرحلة الأولى من البناء لم تتحدد معالمها ولم تنجز بعد، إذ لم يقدر الفكر العربي بمختلف تياراته الفكرية أن ينسج خيوط نهضة عربية إسلامية أصيلة تحاكي النموذج الغربي ولم لا تضاهيه فكرا، أدبا علما وفلسفة. هذا الموقف يجمع فيه نقدا لكل الأصوليات الدينية والقومية والليبرالية

---

[1]- عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص23.

[*] الترجمة العربية لمشروع محمد أركون نقد العقل العربي الإسلامي

[2]- إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، ص102

والماركسية، التي لم تحقق النهضة إلا لأنها تعاني إما من وعي وفهـم خـاطئ للواقع وإما من نقص منهجي، إن الفكر العربي اليوم يعـانـي مـن مـشكـلة أعمـق كانت نتـاج أحـد العاملين السابقيـن أو همـا معـا.

فالفهم الخطأ أدى إلى الوقوع في فخ الإيديولوجيا، أما الـنقص المنهجـي فيعزى إلى خطأ التقدير حين التطبيق وإسقاط الوعي الواقعي في قوالب ممنهجة، وهو ما نود من خلال خط الإشكال العام التدليل عليه مع العروي.

من كل ما تقدم يقبل العديد من مثقفي النخبة العربية على هجـاء الحداثـة الأوروبية من جهات مختلفة، إلا أن أغلبها يجمع علـى أن الحداثـة الأوروبيـة عشوائية في شكلها الفني، تمثل نزعة الشر والفساد وفي ثورة دائمة علـى كـل تراث، هي ولادة طبيعية لمجتمع هجين جراء فصل الدين عن الدولة وهـو مـا تترجمه في نظرهم حالة المجتمع الأوروبي من اضطرابات نفسية أسبابها القلـق والشك ما جعل للمخذرات والجنس دورهما الكبير.

يحدد هذا الاتجاه مذهب الحداثة ويحصره في رموز منها:

- شارل بودلير: 1867/1821، أديب فرنـسي نـادى بالفوضـى الجنـسية والفكرية والأخلاقية، ووصفها بالسادية*.
- الأديب الفرنسي غوستاف فلوبير: 1880/1821.
- ملارميه: 1898/1842، شاعر فرنسي من رموز المذهب الرمزي.
- الأديب الروسي مايكوفوسكي: الذي نادى بنبذ الماضي، والانـدفاع نحـو المستقبل.

---

* السادية: التلذذ بتعذيب الآخرين

يعتبر هذا التيار أن الحداثة تصور إلحادي جديد للكون والإنسان وليست تجديـدا، إنها مذهب فكري عقائدي يسعى إلى تغيير ورفض الواقع، والـردة علـى الإرث الإسلامي الشمولي، والإنسياق وراء الأهواء والنزعـات الغامـضة والتغريـب المضلل، وتسعى الحداثة بهذا المفهوم إلى القضاء على الأخلاق والـسلوك باسـم التجديد وتجاوز كل ما هو قديم وقطع الصلة به. هذه الفكرة الأخيـرة، التعـصب للدين أصل المشكلة بين النخب العربية، وهو ما أوجد ما عبر عنه عبد ا ساعف بالصراع حول امتلاك المقدس في قوله:"المقدس هو أحد أبعاد الحقـل الـسياسي يحضر بقوة في فترات تاريخية وقد يكون مجيشا وصـانعا وحـضوره محكـوم بعوامل معينة، وهو اليوم يحضر حتى في الدول الأكثر حداثة وتقدما إنه عالم من الرموز السيميائيات الذي يتشكل بفعل المخيلة الإجتماعية وينتعش من خلال جدل الحضور والغياب، ففي غيابه حضوره، وما دام يعتبر أحد أبعاد الحقل الـسياسي بل إن السياسي اليوم في الوطن العربي محكوم أصلا بالمقدس المتوارث أو يصنع مقدسه لذلك سوف نجد أن التفكير السياسي العربي مبطن بالمقدس، بل يـشكل لا وعيه، ومادامت الحركات الإسلامية في الوطن العربي تعيـد تـشكيل المقـدس وتقحمه في الصراعية الدنيوية فإن المقدس أو المقدسات سيصبح أكثر المجـالات التي يقع حولها الصراع، فالصراع حول امتلاكه هو في أساسه صـراع حـول امتلاك السلطة"[1]

مما سبق يمكن القول إن النخب المثقفة العربية المعاصرة، لم تستطع التوفيق بين العوامل المؤسسة لذاتها من جهة"الإسلام والعربية" وبين هـذه العوامـل متحـدة

[1]- إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، بومدين بوزيد وآخرون، ط01، بيروت، ديسمبر 1999، ص26

ومجتمعة وبين الوافد الغربي "فلسفة، علم ومدنية". تترجم هذه الإشكالية إلى ثنائية الجسد والروح، المادة والعقل، المغيب والمجهول والواقع أو مـا يـسميه مطـاع صفدي بثلاثية الحوار بين :الهو-الأنا والأنت أين يتموقع العقل هنا وسـطا بـين العالم العلوي وعالم المحسوسات، وهو ما سيدور حوله النقاش في المبحث التالي مفهوم العقل، هذا الحوار يطرح بإصرار مسألة تحديد الذات وتحديد الموضـوع سر الحداثة الأوروبية التي استطاعت التوفيق بين الفلسفة والـدين فـي القـرون الوسطى ولم يتأت لها ذلك إلا بعد أن تعرفت على العقلانية الإسلامية الرشدية من خلال الترجمات العبرية واللاتينية، إذ منها وبها وفقت بين ثلاثية الفلسفة والـدين والعلم(العقل)، وهو الأمر الذي يؤكده وليد فستق، إذ يقر تناوب النزعـة العقليـة والدينية في الثقافتين العربية والغربية، في عبارته:"فالثقافة العربية بدأت بالإيمان، وثنت بالعقل، ثم عادت إلى الإيمان، وأما الثقافة العربية فبـدأت بالعقـل وثنـت بالإيمان، ثم عادت إلى العقل"[1] بالتالي تعد مسألة تحديد مفهوم العقل مـن خـلال تبيان دوره في بناء الحداثة العربية، أولى محطات العروي فـي تبريـره لـدور الليبرالية في النهوض بالمستوى الثقافي العربي، وبالتالي المجتمع العربي، وكيف يمكن للذات العربي أن تسترجع العقل الذي فقدته منذ زهاء خمسة قرون؟

---

[1]- وليد فستق، مجلة الفكر العربي المعاصر، العقل والعقلانية والإيديولوجيا، ص96

المبحث الثاني: دور العقل.

يواجه العقل العربي اليوم، كثيرا من التصورات المختلطة بالنظر إلى ذاته التاريخية وعلاقتها بأسئلة الحاضر، أسئلة التاريخ، المجتمع، السياسة والتقدم، ما يدفعه إلى العمل الهادف نحو غربلة التركة التراثية بالفحص والنقد في ضوء إشكاليات الراهن المفتوح على ثقافات وأزمنة الآخر، ما يوجب النظر لهذا الآخر من زاوية مغايرة لما رآه منها معاصروه زمن النهضة-وإن وجدت مبررات تلك النظرة- فله أيضا اليوم مبررات تغيير تلك الزاوية، إذ لا بد له من فهم التغيرات الموضوعية الحاصلة من حوله، في كل ما يرتبط بعملياته الفكرية وسلوكاته الواقعية، لا بد على العقل العربي من أن يندمج ويأخذ بالطقوس المعاصرة، ويدمجها مجددا مع خصوصيته العربية الإسلامية مما يحتم وضع الصيغ التوافقية التي تسمح بإصلاح العقائد والأفكار وتكييفها وفق مقتضيات الراهن، هذا الراهن المتميز مع الآخر بالأخذ من الفلسفة شحنة ومن العلم سلاحا ومن التقنية العدة، ولا يقصد من هذا التوفيق الذي نادى به الرواد الأوائل لعصر النهضة، ومن نحا نحوهم، إن الإجتماع في مثل هذه المواضع لا جدوى ولا طائل من وراءه، ما لم يجاريها محك العقل الناقد المتمحص، الذي يعي ما له وما عليه ما ينفعه وما يضره، ليقف في وجه الإدعاءات القائلة بأنه –أي العقل العربي/الإسلامي- عقل معطل وأن دينه سبب عطبه، إذ قيد حريته وحدد فكره وأفكاره، وإذ يقول العروي على لسان مالك بن نبي:"لكن لحسن الحظ، ليس حقودا البتة، ويمكن اجتذابه مجددا

إذا ضمنا العودة إلى ذواتنا"[1]مسألة العقل واحدة من بين أهم المسائل التي شـغلت المفكرين على مدار التاريخ الإنساني، وهو كما يفهمه العامة من الناس مناط للفهم والتمييز والتفضيل، ومن هذه النظرة العامية التي لا تحدد مفهوم العقـل إلا مـن خلال دوره نجدها حتى في أكثر تحديدات المفهوم تعقيدا كأن نقول:"يعني العقـل كل ما تنطوي عليه الطريقة العلمية من شروط وأحكام وفعاليات من أجل تكـوين المعرفة"[2]، ولا يكون ذلك إلا بإتباع الأدلـة والمعلومـات والبيانـات، وقواعـد المنطق... مهما قيل عن العقل ومهما حاولنا ضبط مفهومه، لن نجد أجـدى مـن تتبع حركته عبر التاريخ الإنساني بين مختلف الحضارات والعصور من خـلال ضبط الأدوار التي لعبها من فترة لأخرى.

كان العقل أو اللوغوس عند الإغريق يأخذ مجراه بين عالمي الحـس والأفكـار، فكان عند أفلاطون، الواسطة لإقامة تآلف وإنسجام واع بين العالم المثالي والعـالم الحسي، لأن هذه الثنائية أساس الطبيعة الإنسانية، التي كـادت أن تتلاشـى مـع أرسطو في فكرة الجوهر الموجود، ومنه فالعقل رباط الجسد والمعرفـة، سـواء اتجه الإنسان لدراسة العالم الخارجي أو لتأمل ذاته من الداخل.

هذا ما أدى بالفكر اليوناني إلى إعتلاء مكانة هامة وتشييد حضارة أفكار بلغ مداها حاضرنا وأثر مفعولها فينا، سر تلك الحضارة في صهرها لثنائية"روح/جسد" فـي بوتقة جوهر واحد لا ينفصل جزء منه عن الآخر، خلاف الحضارة الرومانية التي ركزت جهودها العقلية والعلمية، ووجهتها إلى الجانب الوظيفي، فترجمت الجهود الفكرية علوما تطبيقية سخرت أساسا لخدمة المجالات اليومية، من زارعة وتربية

---

[1]- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص33

[2]- إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 288

مواشي...بعد أن تم حصر ثنائية الإنسان في اللوغوس الإغريقـي، جـاء تومـا الأكويني ممثلا للفكر اللاهوتي المسيحي في المرحلة القوروسطية ليفتح المجـال للعقل لمناقشة المسائل التي له أن يدرسها ويحاورها مع الإيمان، لأن حقائق هـذا الإيمان من عند ا ، وليس للكمال الإلهي أن يخدع الإنسان، وبالتالي توجد صيغة تحاور بين الإيمان والإنسان ما على العقل إلا كشف أسرارها، أسرار هذا الإيمان أو العالم الغيبي، كان للمسلمين القدرة على إعطائه الدلالة العقلية أكثر من غيرهم، إذ صنفوه موضوعا حسيا داخلا في إطار العالم المحسوس، من خـلال تـصيير المجهول معلوما، وما رسالة الكندي في العقل إلا خير دليل على ذلك، من خـلال تعريفه للنفس العاقلة إذ يقول:"فالصورة التي في الهيولى، هي بالفعـل محـسوسة لأنها لم تكن بالفعل محسوسة، لم تقع تحت الحس، فإذا أفادتها النفس فهـي فـي النفس"[1] فالعقل عنده يتخذ مكانا وسطا بين عالم الغيب(الإيمان) وعالم الحس، يأخذ قدرته على عقل الأشياء وإدراكها من العالم الغيبي (العقل الفعال)، ومـن خـلال العقل الفعال هذا استطاع ابن سيناء أن يحل مسألة التوحيد التـي بـدأت النقـاش الدائر حول مسألتي قدم العالم وخلق القـرآن، وفيهـا يقـول مالـك بـن نبـي بعمق:"تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية ا ، إذ هو العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظواهر وفي تطورها، وهو الذي يحكمها بما يتصف به من القدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم مع ذلك فإن الإسلام سيعرض عقيدته الغيبية الخاصة بطريقة أكثر مطابقة للواقع"[2] وتظهر معانقة العقلي للمادي، والمادي للعقلي، تظهر مع فيلسوف العقلانية ابـن رشـد الـذي يعـرف العقـل

1- مطاع صفدي: مجلة الفكر العربي المعاصر، ص09

2- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق سوريا، ط04، 1987،ص200

وموضوعاته الحسية قائلا:"لما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشـياء، وأن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات كان العقل منا ما هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هناك مغايرة بين العقل والمعقول من أن المعقـولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقـلا بتجريـد العقـل صورها من المواد، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات"[1]. يطالب ابن رشد دائما بالنظر إلى العالم المحسوس، ليس للوقوف على صوره فحسب بل لبلوغ قوانينه التي تحكمه وتسيره، ومنه معرفة الصانع، فالعقل عنده لا يقف عند حدود الصورة الحسية أو الوصول إلى القانون العلمي، بل هو تبـصر وإيمان، فمعرفة الصنعة توصل إلى معرفة قدرة صانعها.

من هنا حل ابن رشد مشكلة الثنائية، والسؤال الذي حير علماء الغرب في العصر الحديث، إذ قالوا كيف للعقل أن يعقل ما ليس من طبيعته ويبقى هو ذاتـه دون أن يتحول؟ وهو ما أدى إلى الصراع بين التجريبية والمثالية، هـذا التجـاذب غيـر مفهوم العقل تغييرا جذريا وكان من وراءه ضرب فكرة الـوحي والغيـب لـدى المسلمين، بإظهار عجز العقل ومحدوديته من خلال:"إختزال وظيفته، من التعرف على الحقائق الكلية والجزئية، وتوجيه الفعل بناء على المعرفة المعيارية والفنيـة المكتسبة إلى إدراك الظواهر الحسية، وتوجيه الفعل إنطلاقا من الخبرة التجريبية، والطريف أن التغيير الجذري في مفهوم العقل نجم عن إصرار علماء الغرب على

---

[1]- مطاع صفدي: مجلة الفكر العربي، ص13

متابعة الجهود التي بدأها المسلمون والرامية إلى إظهار عجز العقل عـن تحديـد البنية التفصيلية لعالم الغيب"[1]

- **دور العقل عند العروي في تشييد الحداثة.**

بعد أن شخص الداء، يبدأ العروي في وصف العلاج، بالتأكيـد علـى ضـرورة إشاعة العقلانية، بإعتبارها السبيل الوحيد لخروج الفكر العربي من بيداء التخلف، هذه الدعوة التي تبلورت باكرا في كتابه"العرب والفكر التاريخي" وتعمقـت فـي كتاب"مفهوم العقل: مقالة في المفارقات"، وفيه يميز بين عقلين عقل الاسم وعقـل الفعل، الأول هو عقل مطلق متعال عن الواقع، أما الثاني فهو العقل الواقعي، الذي يعطله عقل الإسم، ومنه ينبه العروي على ضرورة نقـض الأول وإزالتـه مـن طريق عقل الواقع حتى يتميز الواقع، ويبني أفكاره بنـاء علـى صـفاء النظـر والتمعن، فيقول:"لم يستوعب العقل العربي مكاسب العقل الحديث مـن عقلانيـة وموضوعية وفعالية وإنسية"[2] ما يعني أن التاريخ الأوروبي شهد نهضته وشـيدها من خلال تحرير العقل من عقال الكنيسة وتعاليمها، لكن ليس للعقل الأوروبي مع ذلك أية مكاسب، إلا أنه استطاع أن يأخذ بسر العقل الكامن فـي تاريخـه مـن أفلاطون إلى ابن رشد، فأخذ "كانط" من ابن رشد وربط أطراف المشكلة الثلاثـة ا -العقل-العالم في مقولته "إن العالم من امتثالي"، هذا الحسم الكانطي وقف منـه هيغل على طرف النقيض، ليعلن استقلال عالم المعرفة عن عالم الإعتقاد، لنصل

---

[1]- إعداد مركز دراسات الوحدة العربية: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص44
[2]- العروي: العرب والفكر التاريخي، ص17

إلى ماركس الذي بنى مقولاته (القيمة، العمل...)على أساس نقد فلسفة هيغل، وقام بتصحيح وضعية الجدل إذ كان مقلوبا على رأسه مع هيغل، لنجـد العقـل علـى أبواب الفلسفة البنيوية والتأويلية. مارس العقل منهجه النقدي والوثوقي، في كامل المشروع الثقافي الغربي دون أن نجد لذلك تقطعا أو انفصالا، مر العقـل ومـرر معه هذا المشروع خلال منعطفات شاقة لم يحسم فيه أي جواب عطـش ودهـشة فلاسفة الغرب، طبيعة ورثها العقل الأوروبي حتى صارت لازمته أينمـا حـل وارتحل بين الأنساق الفكرية والفلسفية، حتى في أكثرها دعوة للمادة، هذه الأخيرة ليست إلا نتاج عقل متأمل، في رحلة عقلانية تصل نقطة النهاية لتجد نفسها عنـد خط الإنطلاق ؛ وهو محاولة تفسير الوجود الذي ما هو إلا مجموعة رموز كفيل وحده العقل بحل وفك طلاسمها وسبر أغوارها وهو ما ينوه إليه العـروي مـن خلال قوله:"إن دور جيل ما من الناس غير أوروبا مرسوم منذ الآن، هذا الجيـل لن ينقل لعالمه فتوحات التكنولوجيا بل فتوحات الذكاء النقدي التاريخي والفلسفي، هذا لا يعني أنه سيساعد بالضرورة –في فترة أولى- علـى وضـع المقـولات الأوروبية العقلانية موضع الشك، بل سيفتح ويعمق حقل التجربة الأوروبية أمـام معايير وقيم أخرى، وحتى مقولات أخرى، بهذا الثمن ستتكون غدا عالمية تركيبية خلاقة خالية من اليوتوبيا والهدم"[1] وهي الفكرة التي يقضي بهـا العـروي علـى مشروعية التساؤل: من أين نبدأ الإصلاح؟ من الداخل أم من الخارج؟ بما لا يدع مجالا لطرحه مجددا، إذ آلف العروي بين ثنائية الأنا والآخر من خلال التجربـة الحداثية الأوروبية ومعايير باقي الأمم التي تحاكي أوروبا، كما أن العروي يؤكـد

---

[1]- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، ص08

دوما بأن العقل العربي كبلته أيادي الساسة وأصحاب النفوذ وصانعي نضيف إليها حركة التأويل التي قام بها هؤلاء الساسة بعيد الإستقلال والمزايدة مع التيارات الإسلامية، جعلتها سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية تنزع إلى أخذ الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وإعطائها صبغة فكرها ومنهجها، ما أدى إلى تقييد العقل من خلال التأويلات المغرضة والتي لا تتعدى حدود النص، وهو ما عزز التجربة الصوفية التي زجت بالعقل العربي في متاهة الغيبيات وأدخلته الكهف الأفلاطوني الذي غادره مع ابن رشد، الأمر الذي يؤكد عليه برهان غليون من خلال قوله:"فالمثقف القومي ألغى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية بل حولها إلى مشروع سياسي مؤدلج يسحق العلم ويتبنى السلاح ويقمع البشر"[1]، وهي دعوة باطنية إلى إشاعة الثقافة من خلال نشر المعرفة وجعلها شعبية، وهو ما نادى به ديدرو:"بتقريب الشعب من النقطة التي يوجد فيها الفلاسفة"[2] ما يفصله العروي بعمق من خلال حديثه عن حظوظ العقلنة داخل الوطن العربي، وما يقابلها من عوائق داخلية، ويطرح أسئلة يرى بأنها تستوجب الدرس والتتبع:

1- هل الجيش القومي كقوة ضاربة للبرجوازية الصغيرة المدنية والريفية قادرة على عقلنة المجتمع بكيفية شاملة ومسترسلة؟

2- هل الحزب السياسي المسيطر كتنظيم لقوى وأهداف البرجوازية الصغيرة قادر على عقلنة المجتمع؟

---

[1]- برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان، الجزائر، (دس)، ص44

[2]- جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت(دس) ، ص440

3- هل الفئة البيروقراطية التي تعيش عيشة الطبقة الوسطى وتحتفظ بعقلية البرجوازية الصغيرة المسيطرة قادرة على عقلنة المجتمع؟

4- هل الطبقة العاملة التي تنمو وتترعرع تحت ظل حكم البرجوازية الصغيرة قادرة على عقلنة ذاتها وعقلنة المجتمع؟

هي بحق عراقيل ليس لنا تجاوزها إلا بتظافر الجهود أجزاء هرم النسق الإجتماعي من القاعدة إلى القمة ومن القمة إلى القاعدة في جدلية تكاملية تخضع فيها القمة لمطالب القاعدة وتعمل الخيرة للحفاظ على القمة باعتبارها هي المحرك والموجه، فالقطار من دون القاطرة المحركة كتلة جامدة، ووصول القاطرة إلى المحطة وحدها لا يفيد شيئا، المثاقفة بين القاعدة والقمة وفق جدل الأخذ والعطاء وحده كفيل بتنمية العقل العربي وإزالة العوائق التي لن تكون بعد هذا إلا عوارض يسهل حذفها أو تجاوزها، أو إيجاد صيغ التعايش معها إن استلزمها الأمر، حتى العوائق الخارجية، إن غير العقل العربي إطار حواره مع الآخر، فلن تبقى وستزول بمجرد حدوث هذا التغيير، هذا الإطار يجب أن ترسم حدوده وفق نمطية منفعية ترفع عن صورة الآخر في الذهن العربي ألوان الإستعمار، السيطرة الإمبريالية....حتى لا يفرض علينا نوع الإطار وحجمه، لأن عالم اليوم لا مكان فيه إلا بمالك اللغة العقلية والمنهجية الحوارية الكفيلة بمجاراة ثقافة الغير وقبولها، من باب المثاقفة الخلاقة؛ مثاقفة الأخذ والعطاء.

المبحث الثالث: مفهوم الحرية والدولة.

1- مفهوم الحرية.

أ-لغـة:

كانت الحرية من المواضيع التي حضيت باهتمام كبير فـي نقاشـات المفكـرين والفلاسفة منذ القدم، ما يبرر كثرة تعريفاتها حسب المذاهب والآراء، كمـا أنهـا متعلقة بالإنسان وحياته تعلقا ليس لنا الفصل بينهما، كلمة حرية في اللغة لها مـا يقابلها تماما بالعبرية hoit وبالسريانية hert أما اليهودية فقد اسـتعارت العبـارة الواردة في العبرية hoit، ومن هنا يتبين لنا أن كلمة حرية كانت متداولة من قبل اللهجات الغربية الشمالية.

أما من حيث الإشتقاق فتعد الحرية نادرة:"وهذا يدل على عدم اشتقاقها من الجـذر ح ر ر"[1] فحاول الكثير من المفكرين القدامى والمعاصرين تغيير كلمة حرية على أساس الجذر (ح رر) أي كون الشيء حارا، لكـن محـاولاتهم بـاءت بالفـشل لإختلاف المعنيين إختلافا كبيرا فالجذر الذي يعني السخونة لا يمت بالصلة للجذر المتعلق بالحرية، فالإشتقاق اللغوي الكافي لكلمة حرية لم يعرف بعد، مع ذلك نجد تعريف منها:"الحرية لغة هي جمع أحرار، الحر هو الكريم، هـو عكـس العبـد الأسير، الطليق الخالص الصافي من الأشياء، حر الدار وسطها، حر الدار أطيبها، حر البقول ما يؤكل منها غير مطبوخ"[2]، رغم إختلاف تعـاريف الحريـة إلا أن

---

[1]- فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، نرجمة وتقديم، معن زيادة، رضوان السيد، الدراسات الإنسانية، الفكر العربي، (دس)ص22

[2]- القاموس العربي الشامل: إعداد هيئة الأبحاث والترجمة، دار الراتب الجامعية، (دس)، ص201

أغلبها يجمع إن لم نقل كلها بوصف الحر على أنه ذاك المتصرف بكل إرادة بعيدا عن القيد ضد العبد وذلك لأنه فاقد لحريته، كجبر في أفعاله، عبد مأمور، يتصرف بأمر من سيده، باعتبار أن الحرية هي أن يملك الإنسان حق التصرف بإرادته دون أي قيد يحد سلوكه أو عائق يمنعه من حرية التصرف.

كلمة حرية في اللغة العربية لا يبدو تاريخها واضحا وضوحا تاما فقد عرف الحر عند عرب ما قبل الإسلام بالشريف والحسن متميزا عن غيره لكونه أحسنهم وأفضلهم، أما الدكتور جميل صليبا فيعرفه قائلا:"الحر لكونه كريما وخالصا من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها، ومن القول أحسنه وأفضله، نقول حر العبد حرار إخلاص من الرق أو اللوام، فإذا أطلقت على الخلوص من الرق، دلت على صفة إجتماعية، يقال رجل حر أي طليق من كل قيد سياسي أو اجتماعي، وإذا أطلقت على الخلوص من اللوام دلت على صفة نفسية نقول رجل حر أي كريم لا نقيصة فيه"[1] يوصف الإنسان الحر بالكرم وذلك لأن العبد لا يستطيع أو بالأحرى لا يملك ما يتكرم به على غيره يمكنه من وصفه بالكريم لأنه وماله ملك لسيده مسيرا في أفعاله وتصرفاته والرجل الحر هو الطليق القادر على كل أفعاله دون حاجز يحد طريقه، أما عن بقية الأشياء الأخرى فعند وصفها بالحرية يعني أننا حكمنا بأفضليتها كما هو الشأن في الأفعال فعند وصفنا الفعل بالحرية نكون أيضا قد حكمنا بأنه حسن. إن لفظ حرية إذا أضفناه إلى كلمة قوم هذه العبارة تعني أن هذا القوم شريف وحسن، فلفظ حرية هي التي أعطت القوم معنى الشرف والحسن، وإذا أضيف الفعل حرر إلى الكتاب يعني أننا عدلناه إلى الأحسن

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج01، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، ص33

وقومناه، أما إذا أضفناه إلى الوزن فيدل على ضبطه، إذا تأملنا جيدا لفظ حريـة بالمعنى المجرد وجدنا أن معناها يدل على الإنسان الحر الطليـق القـادر علـى التصرف بإرادة حرة منه عكس الرقيق الأسير الفاقد لحريته وإرادته المسير فـي كل أفعاله وتصرفاته من قبل سيده.

عرفها ابن الملقن من وجهة نظر فقهاء اللغة قائلا:"يذكر اللغويون أن لفـظ حـر مشتق من حر والذي هو ضد البرد ويعرف الرجل الحر بأنـه يمتلـك كبريـاء وأخلاقا حاثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة والعبد خـلاف ذلك"[1] نجـد فـي تعريف ابن الملقن وصف الحر بالكبرياء الذي اكتسبه من جراء حريته ومجـرد كونه حرا فهذا يعني أن له كبرياء ساعيا بذلك إلى سلك سلوكات حميدة متخلقا في أفعاله متعاليا بذلك عن غير ه من الرقيق الفاقد لكل هاته الصفات، منه كلمة حرية في اللغة العربية تماشت جنبا إلى جنب مع كلمة سيد وأضيف لها صـفة الكـرم ليصبح بذلك الحر الكريم هو السيد الحقيقي، أما في اللغة العبرية فكانت الحريـة ذات بعد إجتماعي فالحر من الناس عندهم هو النبيل والشريف في المراتب العليا لمجتمع معين.

أ- الحرية إصطلاحا.

لقد عرفنا فيما سبق الحرية لغة أما الآن فسنعرض تعريفها اصطلاحا حيث نجـد أن تعريفاتها اختلفت باختلاف المذاهب والآراء فكل يعرفها حسب المذهب الـذي يتبناه ومن الذين عرفوا الحرية ونادوا بها نجد اليونان إذ أن المجتمع اليوناني كان

[1]- فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلاك، ص34

من المجتمعات المستبدة لهذا حاول مفكروه البحث عن طريق لإصلاح المجتمع، ومن بين هؤلاء نجد سقراط الذي رفض أوضاع بلاده وبحث جاهدا عن سبيل العيش الهانئ سالكا طريق الحرية والتي رآها في قدرة الإنسان فعل الأفضل يعني أن نعرف مسبقا ما هو أحسن ثم نفعله، ولقد ربط سقراط الحرية بالأخلاق بحيث اتخذت الحرية عنده معنى التصميم الأخلاقي وفقا لمعايير الخير؛ أي أنها فعل الخير، أما أفلاطون، فنجد عنده معنى الحرية المدنية إذ يربط الحرية بالفضيلة ويرى أن الإنسان الحر هو الذي يتوجه فعله إلى الخير لذاته وليس لغاية ترجى من وراء هذا الخير.

ويربط أرسطو الحرية بالإختيار، هذا الإختيار لا يجب أن يكون عن معرفة بالفعل المختار فقط بل وأيضا في الإرادة؛ أي أن يكون مريدا لهذا الفعل وبذلك يرى بأن الإختيار هو إجتماع العقل مع الإرادة وكل ما كانت النفس علاقتها البدينة أضعف وعلاقتها العقلية أقوى، كانت أكثر حرية، أما بالنسبة لأبيقور قد أثر مذهبه على فكرته في الحرية إذ أن فكرة اللذة طغت على كل أفكاره ولكي يملك الإنسان حريته يجب أن يتخلص من الألم ويصبو إلى كل ما يحقق لذة خالصة. كما ورد في تعريف الحرية بعد ذلك في الأعمال السريانية من خلال تعريف ميخائيل أوبازوذ في قوله:"هي القوة غير المحددة للطبائع العاقلة التي تتعلق بالحواس والإدراك العقلي معا"[1] وهذا التعريف يمثل تعريف الحرية في أوساط الكنيسة الشرقية كما عرفها أفراييم السرياني بحسب نظرته الأخلاقية بأنها نشوة غامرة تبعث على السعي وراء الأخلاق الحميدة وطلبها، في حين أن

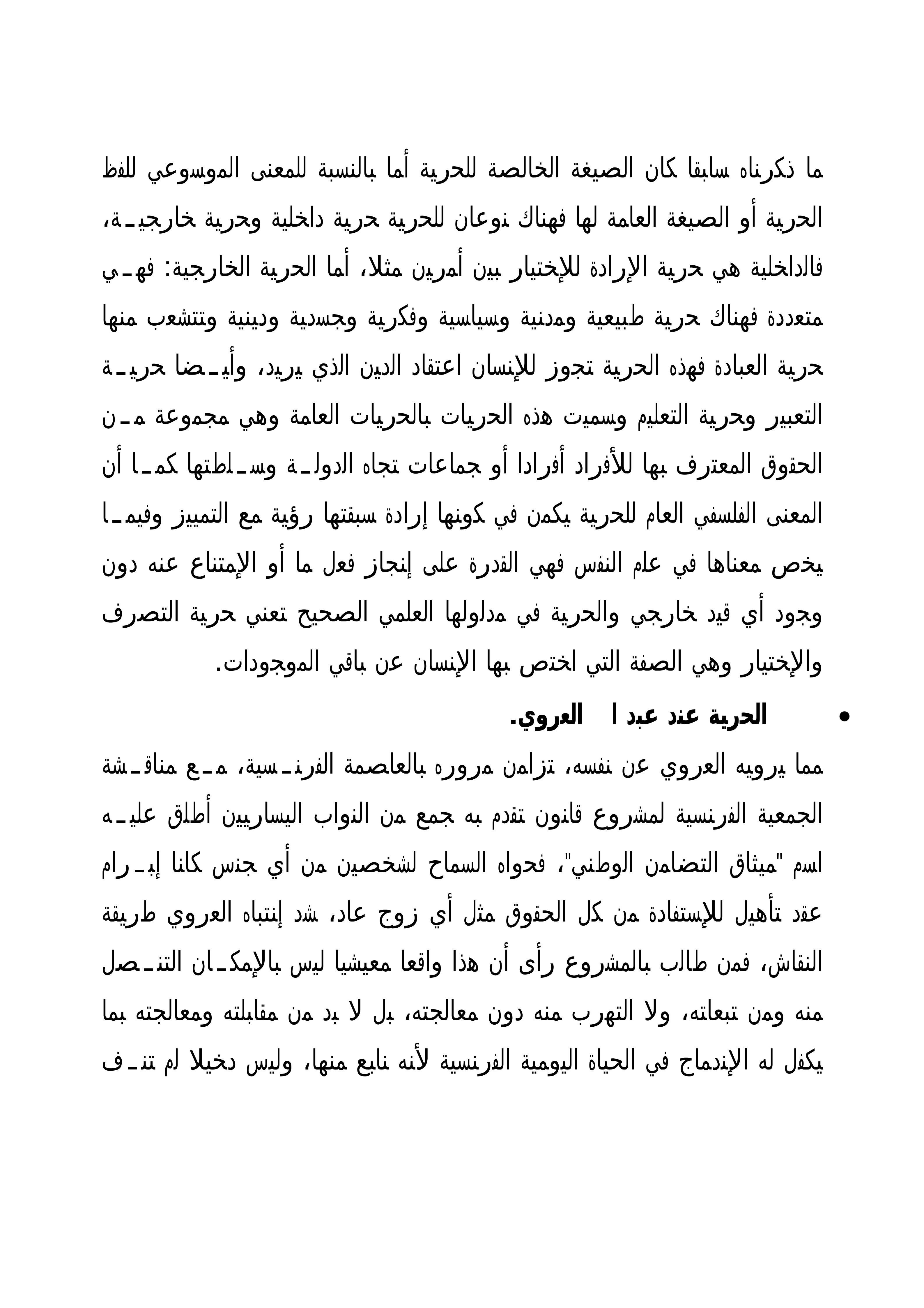
[1]- فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ص28

الإنسان لا يكون حرا إذا جرى وراء أخلاق السوء والرذيلة وهنا نجد أن تعريفـه قريب من تعريف أرسطو إذ كلاهما يربطها بالفضيلة والأخلاق الحميدة.

التعاريف التي ذكرناها هي تعاريف الحرية التي سبقت ظهور الإسلام، مع ذلـك نجد تقارب مضامين بعض التعاريف نلتقي مع مضامين كلمة حر كمـا عرفهـا الإسلام ،أما كلمة حر في الإسلام فنجد أنها هي الأخرى إختلفت حسب معرفيها، إذ نجد الراغب الأصفهاني في معجمه مفردات القرآن يعطي للحرية بعدين، بعـد شرعي وبعد أخلاقي ويميز بينهما، فالبعد الشرعي من لم يجر عليه حكم الـشيء مثل الحر بالحر أما البعد الأخلاقي فالحر هو الذي تخلص مـن قيـود الرذيلـة والصفات الذميمة من الحب الزائد لملذات الدنيا. حيث يقول في ذلك:"من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص والشره على المقتضيات الدنيوية "[1] فالـذي يحـب المال حبا مفرطا بطول الزمن يصبح عبدا للدينار ويستطيع فعل أي شيء من أجل الحصول عليه، وهذه هي قصة العبودية، أما فخر الدين الرازي فقد قدم تعريفـا فلسفيا للحرية، إذ تعني إما أن تصبو النفس لغريزتها إلى الجانب الحسي أو إلـى الأمور البدنية، وإما أن تصبو إلى ذلك وهي العبودية لأن الشهوات شيء مستعبد، لأن من يتوق إلى الأمور البدنية وإشباع غرائزه الجسدية وشهواته فإنه سواء لباها أم لم يلبها فإنه لا يكون حرا بل تبقى طاقة الشهوات مستعبدة له إن لم يلب هـذه الرغبات فإنه سيجتمع فيه التوق إليها والحرمان منها وبالتالي تشغل نفـسه فـي اكتساب الفضائل والتوجه إليها.

---

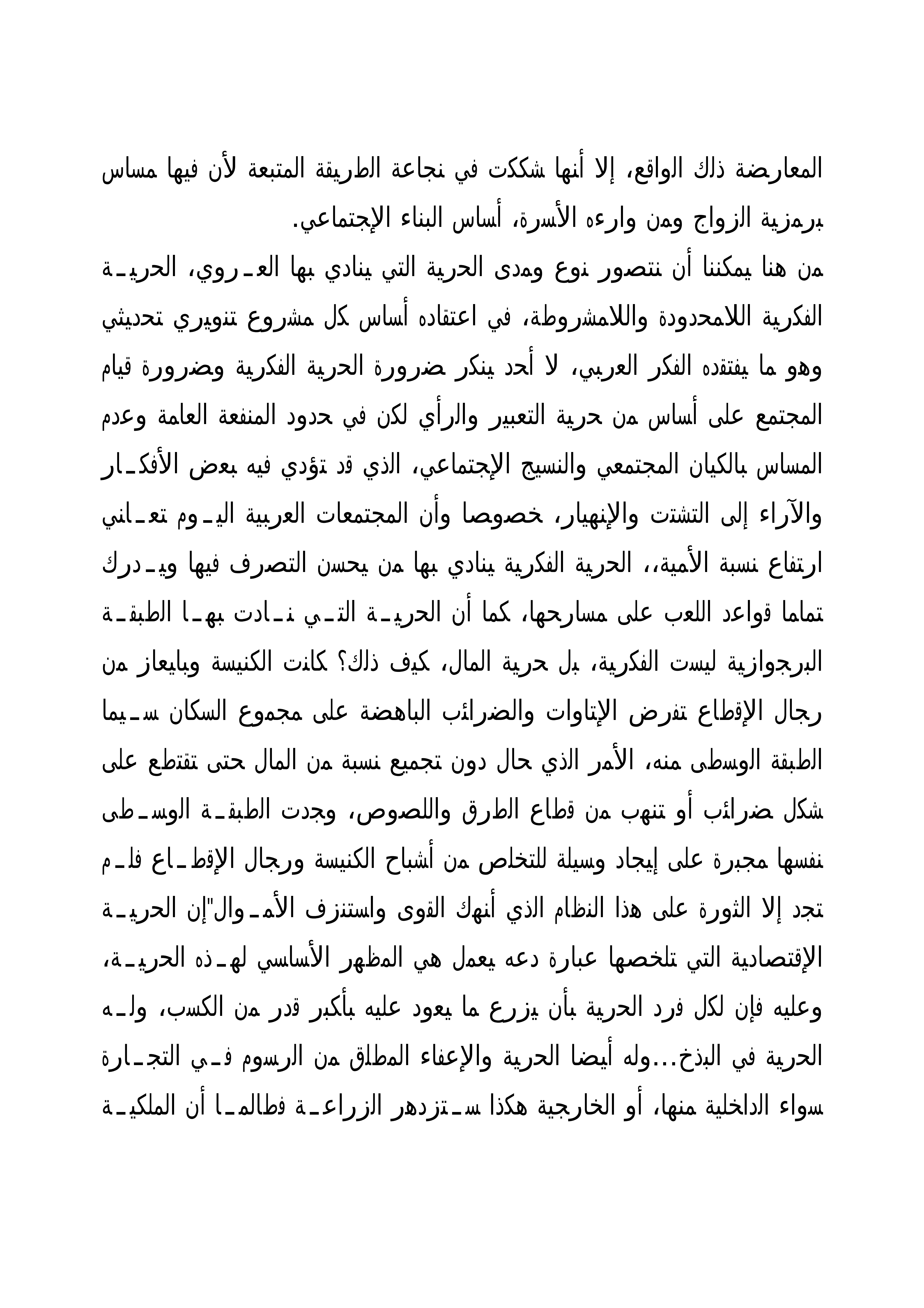
[1]- فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ص36



ما ذكرناه سابقا كان الصيغة الخالصة للحرية أما بالنسبة للمعنى الموسوعي للفظ الحرية أو الصيغة العامة لها فهناك نوعان للحرية حرية داخلية وحرية خارجية، فالداخلية هي حرية الإرادة للإختيار بين أمرين مثلا، أما الحرية الخارجية: فهي متعددة فهناك حرية طبيعية ومدنية وسياسية وفكرية وجسدية ودينية وتتشعب منها حرية العبادة فهذه الحرية تجوز للإنسان اعتقاد الدين الذي يريد، وأيضا حرية التعبير وحرية التعليم وسميت هذه الحريات بالحريات العامة وهي مجموعة من الحقوق المعترف بها للأفراد أفرادا أو جماعات تجاه الدولة وسلطتها كما أن المعنى الفلسفي العام للحرية يكمن في كونها إرادة سبقتها رؤية مع التمييز وفيما يخص معناها في علم النفس فهي القدرة على إنجاز فعل ما أو الإمتناع عنه دون وجود أي قيد خارجي والحرية في مدلولها العلمي الصحيح تعني حرية التصرف والإختيار وهي الصفة التي اختص بها الإنسان عن باقي الموجودات.

- **الحرية عند عبد ا العروي.**

مما يرويه العروي عن نفسه، تزامن مروره بالعاصمة الفرنسية، مع مناقشة الجمعية الفرنسية لمشروع قانون تقدم به جمع من النواب اليساريين أطلق عليه اسم "ميثاق التضامن الوطني"، فحواه السماح لشخصين من أي جنس كانا إبرام عقد تأهيل للإستفادة من كل الحقوق مثل أي زوج عاد، شد إنتباه العروي طريقة النقاش، فمن طالب بالمشروع رأى أن هذا واقعا معيشيا ليس بالإمكان التنصل منه ومن تبعاته، ولا التهرب منه دون معالجته، بل لا بد من مقابلته ومعالجته بما يكفل له الإندماج في الحياة اليومية الفرنسية لأنه نابع منها، وليس دخيلا لم تنف


المعارضة ذلك الواقع، إلا أنها شككت في نجاعة الطريقة المتبعة لأن فيها مساس برمزية الزواج ومن وارءه الأسرة، أساس البناء الإجتماعي.

من هنا يمكننا أن نتصور نوع ومدى الحرية التي ينادي بها العـروي، الحريـة الفكرية اللامحدودة واللامشروطة، في اعتقاده أساس كل مشروع تنويري تحديثي وهو ما يفتقده الفكر العربي، لا أحد ينكر ضرورة الحرية الفكرية وضرورة قيام المجتمع على أساس من حرية التعبير والرأي لكن في حدود المنفعة العامة وعدم المساس بالكيان المجتمعي والنسيج الإجتماعي، الذي قد تؤدي فيه بعض الأفكـار والآراء إلى التشتت والإنهيار، خصوصا وأن المجتمعات العربية اليـوم تعـاني ارتفاع نسبة الأمية،، الحرية الفكرية ينادي بها من يحسن التصرف فيها ويـدرك تماما قواعد اللعب على مسارحها، كما أن الحريـة التـي نـادت بهـا الطبقـة البرجوازية ليست الفكرية، بل حرية المال، كيف ذلك؟ كانت الكنيسة وبايعاز من رجال الإقطاع تفرض الإتاوات والضرائب الباهضة على مجموع السكان سـيما الطبقة الوسطى منه، الأمر الذي حال دون تجميع نسبة من المال حتى تقتطع على شكل ضرائب أو تنهب من قطاع الطرق واللصوص، وجدت الطبقـة الوسـطى نفسها مجبرة على إيجاد وسيلة للتخاص من أشباح الكنيسة ورجال الإقطـاع فلـم تجد إلا الثورة على هذا النظام الذي أنهك القوى واستنزف الأمـوال"إن الحريـة الإقتصادية التي تلخصها عبارة دعه يعمل هي المظهر الأساسي لهـذه الحريـة، وعليه فإن لكل فرد الحرية بأن يزرع ما يعود عليه بأكبر قدر من الكسب، ولـه الحرية في البذخ...وله أيضا الحرية والإعفاء المطلق من الرسوم فـي التجـارة سواء الداخلية منها، أو الخارجية هكذا سـتزدهر الزراعـة فطالمـا أن الملكيـة

العقارية والمنقولة ستكون محمية بشكل مضمون من السارقين والأشـرار، فـإن الأمن الذي يكون مع الملكية والحرية، الشعار الثلاثي الفيزيـوقراطي سـيتوفر، وهذا هو النظام الإجتماعي بكامله "[1]

مآسي الشعوب العربية اليوم مردها للحرية الإقتصادية، التي ما إن تحققت تـوفر الراحة والإستقرار النفسي، هذا الإستقرار سيترجم فيما بعد إلى صـرف النظـر للأمور الفكرية الروحية، تساعد على اتساع رقعة الوعي الثقافي والفكـري فـي المجتمعات العربية وإلا فإن الحال سيبقى على حاله، وهو ما ينوه إليـه عبـد ا شريط في أن شعوب العالم الثالث لم تشبع الخبز حتى، فكيف لنا مطالبتها مناقشة مواضيع لا تجد لها في فكرها محلا ولا في واقعها أهمية.

يمكننا أن نتميز يوتوبيا أو طوبى الحرية في الفكر العربي عموما، بدء من القرن الثامن عشر، حين كانت البلاد العربية جزء من الإمبراطورية تحت ضغط الغرب وفي مواجهته، أبرز هذه التحولات بدأ في عهد التنظيمات، إذ اتسع نطاق الدولـة ومجالها السياسي، وبدأت عملية دمج الجماعات والأفراد في كيانها، فتحولت فكرة الحرية من فكرة مخارجة للدولة وللممارسة السياسية إلى فكرة معارضة للدولـة من داخل مجالها السياسي نفسه، فضلا عن المجال المجتمعي الذي ضاق مجالـه مقابل اتساع مجال الدولة، اثر اتساع مجال الإستبداد المطلق للدولة/جهاز، لم يغير واقعة انفصال الحاكم عن المحكوم، بل زاد مـن عمـق الـشعور بالإسـتيلاب السياسي، وباتت الحرية التي لم تكن تعني إلا التحرر مـن الـسيطرة التركيـة، المحور الذي تدور في فلكه كل الأزمة العربية.

---

[1]- جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ص471

تولد عن ذلك علاقة طردية بين اتساع نطاق الدولة واتساع مجال الوعي بضرورة الحرية، لا شك أن هذه العملية تمت ببطء؛ من دولـة التنظيمـات إلـى الدولـة الكولونيالية إلى الدولة حديثة الإستقلال ونخبتها الليبرالية...ولعل المهم إبرازه في هذا المجال هو انتقال الحرية من ممارسة غير مشروطة فـي نطـاق المجتمـع التقليدي ومجاله السياسي الضيق إلى قضية سياسية، أي انتقلت من مجرد طـوبى أو يوتوبيا مجسدة في رموز منافية للدولة إما داخلها أو خارجها إلى دعـوة لهـا صفة عملية واقعية، الصفة العملية لدعوة الحرية جعلت دعاتها يوظفون كل قـول فيها بنطاق دعوتهم، ولم تكن هذه الدعوة محض تـأثر بثقافـة الغـرب ونظمـه السياسية، بقدر ما كانت نتاج حاجات نابعة من صميم المجتمع، بدافع التغيير عن طريق الثورة، الثورة الحقيقية هي ثورة الحاجات الجذرية حسب ماركس.

2- **مفهوم الدولة.**

في مقدمة كتابه"مفهوم الدولة" يميز العروي بين أصل مفهوم الدولة والحرية الأول ذو صبغة موضوعية ووجود واقعي، والثاني طوباوي –لذلك قمنا بعرض مفهـوم الحرية كما سبق- لا يعني هذا التمييز نفي وجود أي علاقة بين المفهومين، بـل على العكس لا يمكن التفكير في مفهوم أو موضوع بتغييب الآخر، أي وجود دلالة إلتزام بين المفهومين، وهو ما يريده بقوله :"لأن التفكير في الحرية هو بالأسـاس تفكير في الدولة والمجتمع "[1]، وهو ما يشير إليه المؤلف مـن خـلال المثـالين التساؤليين التاليين:

1- ماذا تعني التربية إذا لم تعن معاناة سلطة الأب أو الأم أو الحاكم أو الخالق؟

[1]- العروي: مفهوم الدولة،المركز الثقافي العربي(بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب) ط 05 ، 1993،ص145

2- ماذا تعني الحرية إذا لم تعن نقيض المعاناة المذكورة، أي الـوعي بحـدود موضوعة على التصرف؟

إذن لا تقل ظاهرة الدولة أهمية على عن المفاهيم السابقة، مع ذلك فهي كقـضية سياسية فكرية لم تنل حظها من الدراسة والتقصي في الفكر العربي المعاصر، لأن الدولة، القطرية العربية كجهاز إداري عسكري متحكم بالإقتصاد والتعلـيم...بـل بكل صغيرة وكبيرة داخل المجتمع تعمل على تضييق أفق الفرد وتقتل فيـه كـل ميزة إبداعية خلاقة تهدف إلى تغيير الواقع، وهي النتيجة التـي توصـل إليهـا العروي:"نذكر فقد النتيجة التي توصلنا إليهـا، وهـي أن العلـم الـذي يبحـث اجتماعيات الدولة، علم السياسيا، مهجور في مجموع البلاد العربية وأن ما أنجـز من دراسات في هذا المجال تم في إطار معاهد أجنبية"[1] والدولـة كمفهـوم هـي الأخرى لا يمكن رصد مفهومها إلا من خلال وظائفها ووسائلها المستخدمة فـي إدارة وتسيير المجتمع، لذلك يتبع العروي المنهج الفلسفي فـي رصـد المحـاور الثلاثة: الهدف والتطور والوظيفة، من خلال التساؤل عن هدف الدولـة، ويبـرر ذلك من خلال قوله:"إن الباحث في هدف الدولة رغم سرده للأحداث، لا يكتفـي بالنظرة التطورية وإلا خرج عن حيز الفلسفة "[2]وهو ما يبقي العروي في نطـاق نقديته التساؤلية التي لا تطمئنها الأجوبة بقدر ما يرهقها طرح الأسئلة.

إن الحصار الذي تفرضه أو تضربه الدولة على علم السياسيات يؤدي آخر الأمر إلى إضعاف حرية المواطن والعصف بكامل المجتمع تحت نيرها، وهو ما يترك

1- العروي: مفهوم الدولة، ص145

2- العروي: المصدر نفسه، ص08

أثرا خطأ في نفسية الفرد والمجتمع فيعتقد في قوة الدولة، التي تحاول إلى جانـب السلطة البوليسية والسياسة القمعية إلى تخطيط البرامج وهندسة السياسات لتجديـد القوة، ما يجعل العروي يحكم على ضعف هذه الدولة، فلو كانت قوة لما استدعت الحاجة إلى مثل تمارين التقوية هذه.

يرى العروي بأن ترمومتر القوة والضعف لأي دولة هـو موقعهـا فـي دائـرة العلاقات الخارجية، قربها من مركزه دليل على قوتها وبعدها دليل العكس، كـل الدول العربية قوية داخليا من خلال السياسة القمعية التي ورثتها من الإسـتعمار "نذكر بالمناسبة أن الإستعمار فعل العكس عزز باستمرار جهاز الدولـة بوجهيـه الإعماري والقمعي، مفضلا الرهيب على الترغيب "[1]، وهو ما يذهب إليه أحمـد موصللي في قوله:"الدولة القومية العربية هي دولة قائمة على الإيـديولوجيات لا العلم لذا تحولت الدولة القومية الوطنية الإشتراكية مثلا إلى دولة شمولية قمعيـة ذات نظام حزب واحد وإيديولوجيا رسمية وسـلطة بوليـسية وتحكـم مركـزي بالاقتصاد...لقد ألغت الدولة القومية الحريات وتعددية المجتمع، فتحول الحاكم إلى إله أرضي يتحكم بإطلاق بالمجتمع وأفـراده والدولـة وأفرادهـا دون شـرعية شعبية"[2]، ومنه أيضا ينظر أحمد موصللي إلى الإيديولوجيا نظرة سلبية في حـين يعتبرها العروي ضرورية ولازمة، في نطاق ما يسميه أدلوجـة دولويـة لأنهـا الطريق الوحيد لتبلور نظرية الدولة لأنها الوجه الأدبي لجهاز الدولة وهي التـي تساعد على قيام الولاء بين المواطنين والدولة الأمر الذي يؤدي في النهايـة مـن مجموع ولاءات المواطنين إلى تساكن الدولة والمجتمع.

---

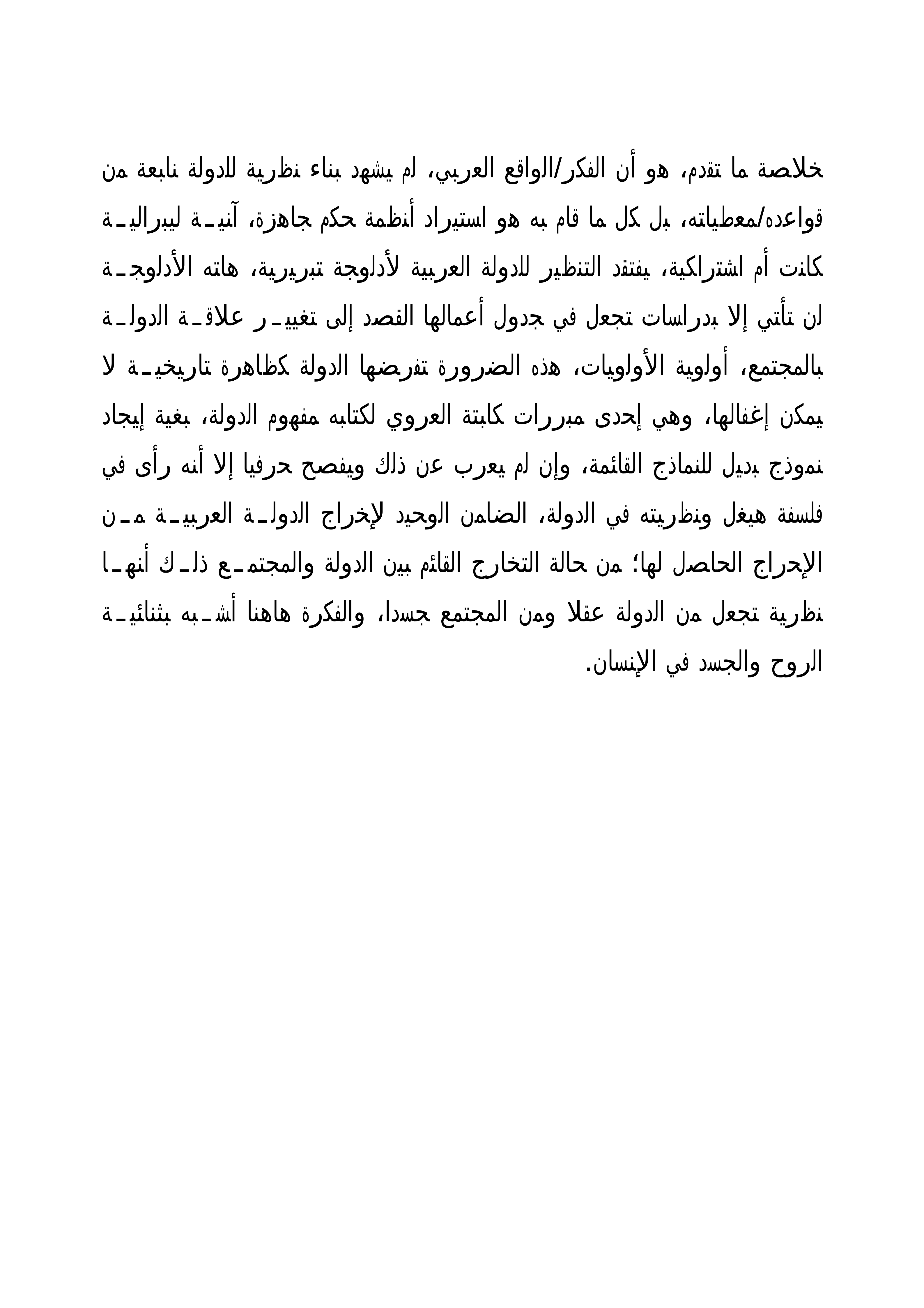
[1]- العروي وآخرون، النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة، ص289

[2]- أحمد موصللي، لؤي صافي: جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، ص48،49

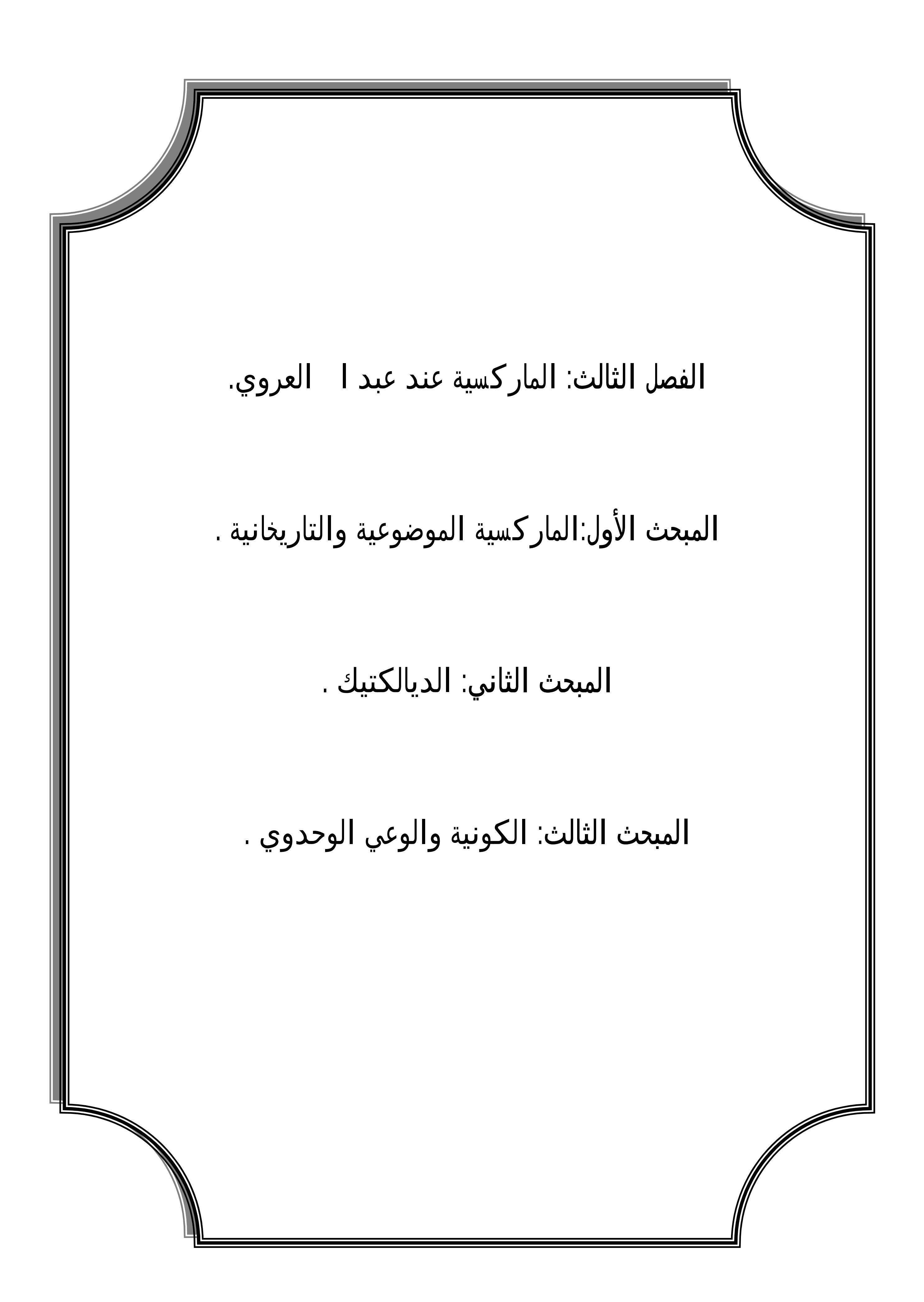
يتفق العروي مع لطفي السيد في فكرة المصلحة، التي تقوم بربط أجزاء المجتمع فإن وجدت منافع وجد تعاون وإجتماع وإن انعـدمت انعـدم، ولتفـادي تـسلط الدولة/جهاز على المجتمع يدعو العروي إلى ضرورة بناء مجتمع سابق من حيث القيمة والأهمية على الدولة أي أن تكون هي في خدمته لا العكس لأنه يؤدي إلى دكتاتورية الأقلية وهو ما يصرح به العروي في قوله:"يعني في كل حال ضرورة بناء مجتمع على شكل يمكنه تدريجيا من تقليص صلاحيات الجهاز الحكومي"[1] .

يمكن القول بأن العرب لم يتعرفوا إلى الدولـة كجهـاز متكامـل بـل عناصـر مبتورة(دين، مجتمع، أرض، لغة...) كما أن الدراسات التي اتبعت المقارنة بـين التفوق الغربي والتأخر العربي منهجيا، لبلوغ الحقيقة ومعرفة الأسـباب الخفيـة وراء هذه وتلك ركزت ووجهت اهتماماتهـا إلـى الـسلطة، وأغفلـت الجـذور الاجتماعية/الاقتصادية والصياغة الفلسفية/القانونية، طرحت فكـرة الدولـة فـي المجتمع العربي التقليدي في صورة طوبى، أما في العصر الحديث والمعاصر فلم تعد كونها جهاز دون نظرية، هيكل من دون روح وهي مـن أسـباب الـسياسة العربية التي راحت تنظر في قوة الدولة، قهر الشعب من جهة، ورأت بأن القـوة تلح عليها بناء المصانع ومد الجسور والمرافـق العامـة وصـبغها بهالـة مـن التقديسات في حين نسيت بناء مجتمع، بناء مواطن واع بحقوقه مؤد لمـسؤولياته وواجباته تجاه المجتمع والدولة، وهذا ما جرته علينا "بقرطـة الحيـاة العموميـة والخصوصية"[2]

[1]- العروي وآخرون: النهضة، مقدمات ليبرالية للحداثة، ص289
[2]- العروي: مفهوم الدولة، ص 148



خلاصة ما تقدم، هو أن الفكر/الواقع العربي، لم يشهد بناء نظرية للدولة نابعة من قواعده/معطياته، بل كل ما قام به هو استيراد أنظمة حكم جاهزة، آنيـة ليبراليـة كانت أم اشتراكية، يفتقد التنظير للدولة العربية لأدلوجة تبريرية، هاته الأدلوجـة لن تأتي إلا بدراسات تجعل في جدول أعمالها القصد إلى تغييـر علاقـة الدولـة بالمجتمع، أولوية الأولويات، هذه الضرورة تفرضها الدولة كظاهرة تاريخيـة لا يمكن إغفالها، وهي إحدى مبررات كابتة العروي لكتابه مفهوم الدولة، بغية إيجاد نموذج بديل للنماذج القائمة، وإن لم يعرب عن ذلك ويفصح حرفيا إلا أنه رأى في فلسفة هيغل ونظريته في الدولة، الضامن الوحيد لإخراج الدولـة العربيـة مـن الإحراج الحاصل لها؛ من حالة التخارج القائم بين الدولة والمجتمـع ذلـك أنهـا نظرية تجعل من الدولة عقلا ومن المجتمع جسدا، والفكرة هاهنا أشـبه بثنائيـة الروح والجسد في الإنسان.



الفصل الثالث: الماركسية عند عبد ا   العروي.

المبحث الأول:الماركسية الموضوعية والتاريخانية .

المبحث الثاني: الديالكتيك .

المبحث الثالث: الكونية والوعي الوحدوي .

المبحث الأول: الماركسية الموضوعية والتاريخانية.

تعتبر الماركسية واحدة من أكبر التيارات الفكرية، التي أثّرت وأثرت الفكر العربي المعاصر، وحاصل تأثيرها نلمسه على مستويين؛ الرافضون لها يعتقدون في ارتباطها بالمادية التي تعود جذورها التاريخية إلى ديموقريطس وكذا ارتباطها بنظرية التطور لتشارلز داوين، واعتمادها أساسا علميا في مجال الطبيعة والتاريخ. التي ما إن اطلع عليها إنجلز في كتاب داروين "أصل تطور الأنواع"، كتب لماركس يقول: "صديقي الحبيب ماركس الكتاب الذي أقرأه الآن لداروين رائع بكل ما في الكلمة من معنى"، ليرد ماركس عليه قائلا:"منذ أسابيع وأنا أقرأ كتاب داروين هذا هو الكتاب الذي يحتوي على رأينا في أصل الطبيعة وتاريخها"

مجمل هذه النظرية أن الإنسان وجد بالمصادفة ولن يسأل، وأساس هذا الوجود هو الصراع والتطور، وقد عارضها العلماء معارضة شديدة لأنها لا تعتمد على إلى أي أساس علمي وقد تأثر بها "هربرت سبنسر" وحاول تطبيقها على العلوم الاجتماعية. يشهد تاريخ الشيوعية أنها الأكثر دموية في تاريخ الإنسانية،فـ"ماو" الذي اعتبر في الماركسية واللينينية الطريق الوحيد لخلاص الصين، وأن أساس اشتراكيته مرتبط بداروين ونظريته التطور، ما جعل أفكاره خليطا بين الداروينية وتناقضاتها، لينشر عام 1964 تهديداته لشعبه التي جاء فيها أن جميع الحيوانات السفلية سوف تعدم، ما أخرج معارضيه من حلقة

الإنسانية وكان يعتبر الوقوف ضد الثورة خطأ تطوريا، واعتقد في أن هـؤلاء يستحقون حتفهم، فأعداء الشعب من المؤمنين أو غير الشيوعيين ليسوا بـشرا، ولذلك ليس لهم أدنى حق بالمعاملة الإنسانية، لتحصد فترة ما بـين 1949-1975 أرواح ستة وعشرين مليون مسلم صيني من الأتراك الأيغور. وفي فترة حكمه بالاتحاد السوفييتي قتل ستالين ما يزيد عن أربعين مليون إنسان وقد لقي عـالم الوراثة الروسي نيكولاي بافلوف حتفه في إحدى المعتقلات الـشيوعية، لأنـه عارض فكرة ليسنكو القائلة بأن الأنواع تتطور تبعا لظروف مناخهـا، وهـي الفكرة التي قال بها لامارك أستاذ داروين وتحمس لها ستالين، الذي أوجب تعليم نظرية داروين للشباب حتى تمحى فكرة نشوء الخلق من أذهانهم.

بصورة عامة/أو/عامية تضع المفاهيم الثلاثة (الماركـسية، الاشـتراكية والـشيوعية)علـى نفـس المـستوى دون تمييـز، نخلـص منهـا إلـى أن الماركسية/الاشتراكية/الشيوعية/ ترفض الدين من الأساس، ترفض وجود عالم آخر غير الذي نعيشه، ترفض تاريخا غير الذي يصنعه الإنسان ترفض فكـرا غير النابع من الواقع الحقيقي عالم المحسوسات، ما دفع بالكثير من المفكـرين سيما العرب/المسلمين إلى مهاجمتها ودحـض أفكارها، في الخلـق والوجـود. لكن مع العروي يمكن أن نميز بين المفاهيم السابقة، ما يجعل بالإمكان متابعـة الحديث حول الماركسية باعتبارها منهجا لتحليل الظواهر السياسية والاجتماعية والتاريخية...بعيدا عن كل التفسيرات اللاهوتية أو الدينية؛ أما الاشتراكية فهـي نظام إنتاج والشيوعية هي فكرته الطوباوية، ما يجب أن يكون...نظرة مستقبلية للمجتمع.

يعتبر العروي الماركسية قدرا محتوما على كل مفكـر ينتمـي لإحـدى دوائر العالم الثالث، بكل مميزاته وخصوصياته(الثقافية، التاريخية والاجتماعية) ولن تتحقق هذه النبوة العروية، ما لم يتم الارتقاء من مستوى الدعاية والتبريـر الذاتي، إلى الموضوعية. لضمان صلابة الموقف، وصـحة القـرار، يعطـي العروي مبررات هذا الاختيار الذي تفرضه الظروف الاجتماعية التي لا تزيدها ظلال الليبرالية أو الإنسية إلا تعقدا وتأزما، أين لا يجد مثقف العالم الثالث - أو غيره ممن سبقوه من كبار الماركسيين بل حتى ماركس ذاته- من خـلاص إلا الالتجاء للماركسية.

مهما كانت الدوافع والمبررات لاعتناق الماركسية، فهي لا تخرج من نطاق المسألة الاجتماعية. والبحث في أسباب التأخر، لا يخرج من نطاق الـصيرورة التاريخية، في صورة أكثـر شمولية، يمثل الحـاضر الميدان الأقرب التصاقا بالإنسان فيها(الصيرورة)بما أنه تجربة يومية تجربة الراهن، ويستدل العـروي على هذا بجملة التأكيدات هذه[1]

1- وجود مرحلة متقدمة في تطور التاريخ، بالنسبة لظروف مجتمعه الأصـلي وهـذه النقطة يمكـن إدراجها في باب الدراسـات المقارنـة فـي الـسياسـة الاقتصاد أو الاجتماع، أين تكون النتائج واحدة من الناحيتين(من جانب المجتمع الأصلي تأخر وانحطاط، ومن جانب الآخر تقدم ورقي وازدهار).

2- وجود وحدة سياق، وحدة مسيرة في التاريخ، بعد اكتشاف وجود تأخر فـي مجتمعه الأصلي، والإقرار به، يدرس تاريخ الأمـم المتطـورة فيجـدها هـي

---

[1] - العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص173.

الأخرى شهدت الثورات والأزمات، عانت التأخر، وما عليه إلا استخلاص العبر من هذا التاريخ إن هو أراد تدارك هذا التأخر بتقدم يضمن مكانة مجتمعه في مراحل متقدمة من التاريخ الإنساني.

3- سطحية التاريخ(أي تقدم التاريخ على سطح واحد أو في بعد واحد) بمعنى أن التاريخ مسار أو طريق، تمشي عليه الإنسانية ولا توجد تفرعات أو طرق أخرى فالكل مآله التقدم عبر مراحل تاريخية ليس عليه إلا مواصلة المسير.

4- إمكانية الطفرة في التاريخ، هي الحالة التي عاشتها الشعوب البدائية وما يعيشه العالم المتقدم اليوم، وهذه الطفرة تُرفض من قبل شعوب العالم الثالث(وخاصة العالم العربي)، لأنها تجعلها بدائية مقارنة بالمتقدمة، وما يلي ذلك من نعوت بربرية، همجية، متوحشة...مع ذلك هناك من يقف من هذه الفكرة على طرف نقيض، ويحاول من خلال خصوصياته الإقليمية والمحلية، مغايرة مجرى التاريخ، لوجود مسالك غير التي اتبعتها تلك الأمم المتقدمة، ما يجعل هذه الفكرة تعمل جاهدة على الإنقاص من قيمة التاريخ كبعد مشترك وسمة خاصة لكل الكينونة الإنسانية، ومنه لا تنسف مشكلة التأخر كما يرى العروي، بل إنها تتأصل وتضرب في جذور المسألة الاجتماعية، مع هذا الإصرار لا يجد العروي إلا أن يقول:"يجوز لنا بكل تأكيد أن نقول أن النزعة التاريخية(أو التاريخانية بتعبير أدق)أي فرضية التاريخ كاتجاه واحد وكمعنى هي التجربة الأولية في ذهن مثقف العالم الثالث رغم ما يدعيه هو ورغم كل ما

يقال عنه"(1). وهي الفكرة ذاتها نجدها عند ماركس حين يقول:"نحن لا نعـرف إلا علما واحدا، علم التاريخ، التاريخ يمكن دراسته نقديا على وجهتين ويمكـن تقسيمه إلى تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان"(2) تعتبـر المحاولة الأولـى التـي يحاول فيها هذا المثقف تحاشي التاريخانية لاغيـة في نظر العروي، لأنـها أولا لا توصل إلا لطريق مسدود من غير نتائج مرضـية وحلـول ارتجاليـة للمسألة الاجتماعية ولأنها تسير في عكس مجرى التاريخ العام، بل تأكيد علـى التاريخانية لكن من دون وعي. إن تحليلات مثقف العالم الثالث ونقاشاته حـول تأخـر مجتمعه تُظهر تباعا النزعة التاريخانية وإن أصر على مواجهتها فإنـه "يكرس الخضوع ويبرر الاستسلام"(3)

بما أن النزعة التاريخانية، تعتمد التجـارب التاريخيـة لفهـم الأسـباب واستخلاص النتائج وتقييمها، يعطي العروي التجربة الألمانية نموذجـا للتـأخر والتقدم في الوقت نفسه، ليس هذا الاختيار محض صدفة، بل كان بناء على مـا قدمه الفكر الألماني خلال هذه التجربة"أعطت منذ البداية تعبيرا فلسفيا، ثقافيـا وسياسيا مطابقا كامل المطابقة للواقع النفساني"(4) وتلخص هـذه التجربـة فـي النقاط التالية:(5)

1- احتداد بؤس المثقف الذي يرى نفسه ضحية المجتمع ومنقذه في آن واحـد وهو ما يمكننا أن نعبر عنه بالمعايشة النفسية لإشكالية الدراسة وهـو بمـا أن

1- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص174.

2 - HENRI LEFEBVRE: **MARX, sa vie, son œuvre**, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, p89.

3- العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص174.

4- العروي: المصدر نفسه، ص175.

5- العروي: المصدر نفسه، ص175.

المثقف جزء من وطنه، ومجتمعه وأمته، فإنه يعاني التأخر ويعيشه، ما يرغمـه على تتبع خيوط الأزمة لفك عقدها وحبكها.

2- التهوين من مسألة التأخر رغم الشعور والاعتراف به، ثم الإعلاء من قيمة الميادين التي لم يمسها ظاهريا التأخر الملموس. تتقاطع هذه التجربة هنـا مـع رؤية مثقف العالم الثالث حيث يرى هو الآخر اقتصـار التأخر علـى ميـدان واحد من الحياة الاجتماعية، وإن كانت التجربة الألمانية ترى في أن الميـادين التي لم يمسها التأخر هي "الروح والوجدان والأخلاق"، وهو ما يبديـه مثقـف العالم الثالث على لسان العروي: "مثقف العالم الثالث يبدي كل استعداد ليعترف بتقدم المجتمع الذي يقاس به مجتمعه لأنه يعتقد ويقرر أن المجتمع الأول ابتـاع تقدمه في قطاع معين بضياع قيم مهمة في قطاعات أخرى، قـيم احـتفظ بهـا المجتمع المتأخر نسبيا وافتراضا"[1]

3- في رفض صريح وعنيد لنظرية انقسام العالم الإنساني إلى مركز للتـاريخ وميدان للاتاريـخ، ومعارضته لهـا بنظرية تقول أن الإنسانية المتأخرة ظاهريا البائسة هي التي تحافظ على القيم الجوهرية الإنسانية. تبقى هـذه النقطـة فـي نطاق سابقتها. ليختم العروي بالتأكيد عن نموذجية التجربة الألمانية بما حققتـه ألمانيا من تأثير بالغ في روسيا سابقا والعالم الثالث حاضرا.

ترتبط الماركسية عند العروي ارتباطا وثيقا بالتاريخانية التي تعني عنـده إعطاء التاريخ وزنه الحقيقي، إدارك الجانب الإيجابي في الأحـداث التاريخيـة مهما كانت مؤلمة مأساوية سلبية، هذه الإيجابية هي في الأخيـر صيـرورة

---

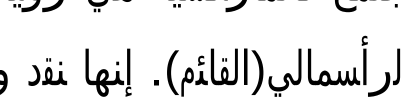
[1]- العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص174.

نصل إليها من خلال إلتماس وحدة التاريخ، هي كما الماركسية قـدر محتـوم ليس علينا فقـط الوصول إليه من خـلال قطع المراحل التاريخية الضرورية، أو كما يقول هشام جعيط: "تفرض التاريخانية كضرورة واقعية وكإيديولوجيـة طبيعية ضد الانتقائية والماركسية المبسطة والـشعبوية أو الدغماطيـة، وضـد التطورية الاستعمارية، والتقليدية الإسلامية"[1] فماركس يمكن أن يتجدد إن مـا توافرت الظروف التي أوجدت الماركسية، وهو ما يقصده العروي فـي قولـه: "ونلفت النظر إلى حقيقة لا يستطيع أحد نكرانها وهي أن ماركس عـاش فـي ظروف تاريخية معينة من المحتمل جدا، بل من المنتظر أن تتبلور من جديد في بقاع من العالـم غير ألمانيـا،وتلك الظروف تشبه تماما الظروف التي يعيشها قسم من العالم الثالث(العالم العربي)، فنجد أنفسنا أمام نوع من إحياء من حـشر ماركس التاريخي بتجدد ظروف نشأته"[2]. لأن تجربة الشعب الألماني جـديرة بالمعرفة والوقوف عندها فالتاريخ ينبئنا أنه عاش الويلات قبل وحدته الـسياسية البسماركية، ثم استطاع ركوب التقدم الصناعي والتحديث ولم يشفع لـه رقيـه الحضاري وتطـوره التقني من السقـوط في دوامة التطـرف والتعصب عندما استبد به الانغلاق والتقوقع على نفسه وانكفائه وأصبح نظاما يمثل بؤسا ثقافيـا واقتصاديا وسياسيا بحيث التقى دعاة العنف واليأس والأنانية المطلقـة وفـراغ الـروح من أي قيـم معيارية، مع طوابير المهمشين والمنبوذين وتمجيد الذات ودعاة العنف ليخاف هذا الخليط الصعب دمـارا حقيقيـا تجلـى فـي النازيـة

---

[1]- هشام جعيط: **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، ص 100.
[2]- العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص 176.

والبربرية التي غررت بالشعب الألماني. كما لا ننسى أن الوقوف على تجربة الشعب الألماني مسألة لا غنى عنها للخروج من دوامة التأخر التي نتخبط فيها منذ أمد، فلقد خرجت ألمانيا من حربين عالميتين مدمرة تدميرا كاملا، مشلولة لا تقوى على الحراك وعمها الخراب والدمار. مع ذلك استطاعت في ظرف وجيز، ليس فقط أن يعيد بناء اقتصاده، بل استطاع أن يعيد بناء هويته ويتصالح مع نفسه قبل غيره. بالتالي، ليست الماركسية أحكاما أو أطروحات، بل هي نقد نقد قائم على تحليل عميق لأسس المجتمع الرأسمالي هي تصور عن المجتمع اللائق بالإنسان الحر وحول القوة الاجتماعية التي نبحث عنها داخل المجتمع الراهن لإقامة ذلك المجتمع فالماركسية هي رؤية عميقة جداً ومنهاج محكم



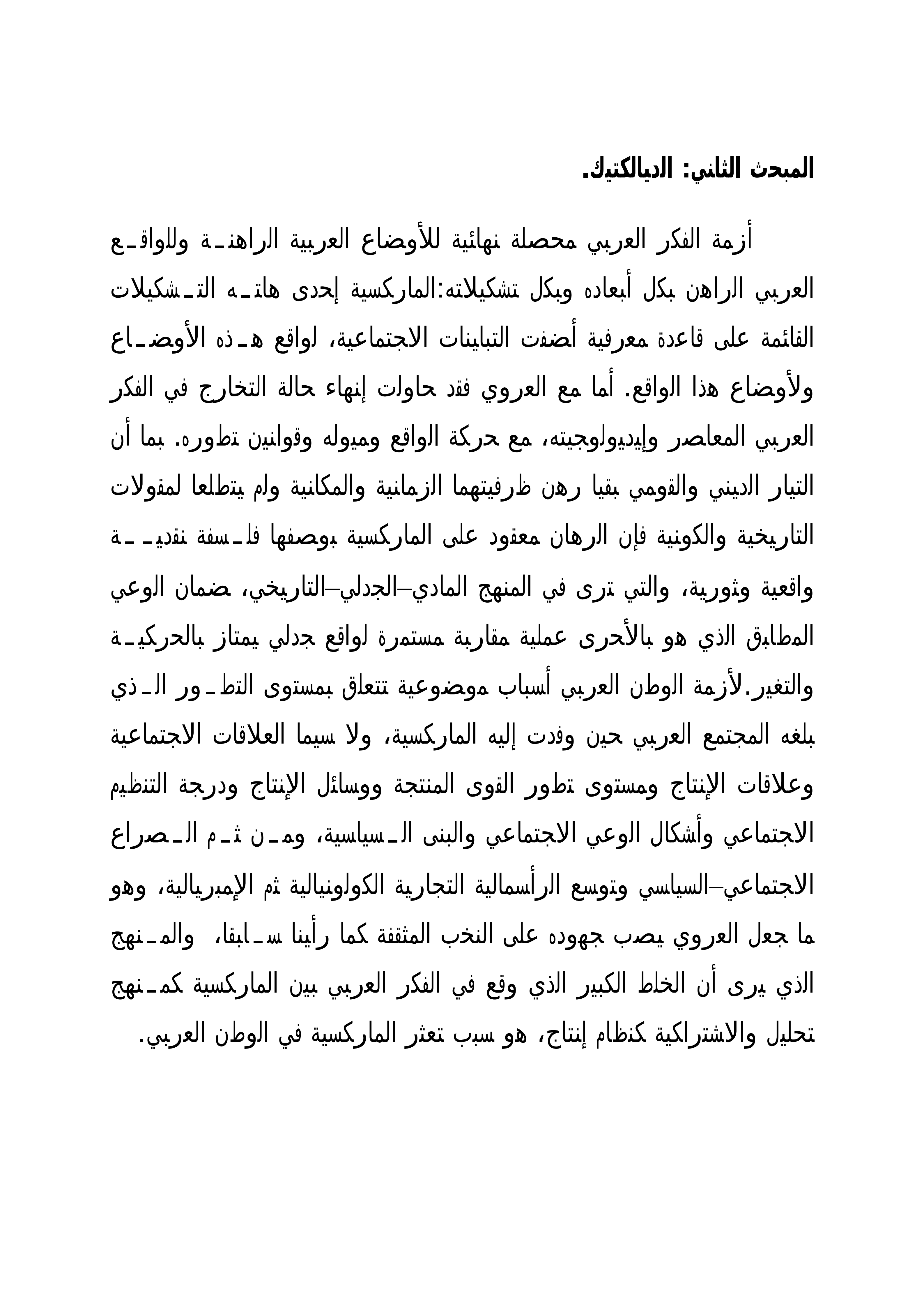
ومنسجم عن المجتمع الرأسمالي(القائم). إنها نقد ورؤية قسم معين من المجتمع أي الطبقة العاملة بالأجر،حول العلاقات القائمة جميع الاهتمامات المعاصرة والمسائل الرئيسية لمجتمعات اليوم، تؤكد كلها على صحة الرؤية والنقد الماركسي لهذا المجتمع. قد يعتبر البعض أن الأخذ بالعلاقات الاقتصادية كمحدد لباقي مجالات الحياة بالازدراء والاتهام بالمادية لكن كل ما تعانيه الإنسانية من آفات لا مجال لحصرها هنا ولا تخفى على أحد منا مرتبط أساسا بالأوضاع الاقتصادية. الجميع يعرف بأن هناك صراعاً دائما يدور في قلب المجتمع بين العامل والرأسمالي واتضح أن كل ما يمت بصلة للحرية في المجتمع أصبح مرهوناً بقدرة العامل والتنظيم العمالي مقابل الأجهزة الرأسمالية والأحزاب والحكومات التابعة لها. وأصبح التطلع والانتظار من المنظمات العمالية أن تكون معارضة للاستغلال والاستبداد، ومعارضة للتمييز، وداعية

للرفاه الاجتماعي وغير ذلك، هو التطلع الطبيعي الذي تنتظره الجماهير منها. وصار اسم العامل مرادفاً للحرية والرفاه واسم البرجوازي مرادفاً للتمييز والغز، لذلك وبقدر تعلق الأمر بالماركسية كرؤية تدعي المعرفة الحقيقية للمجتمع، بقدر ما يرسخ الجزم بأن التحولات العالمية الأخيرة أثبتت صدق هذه الرؤية والتمسك بالماركسية كرؤية شمولية للعالم ونظرية اجتماعية لا يعني تكرار الأحكام العمومية للماركسية بشكل معزول عن الأوضاع الاجتماعية. بل يعني المشاركة كماركسيين، في النضال الفكري لكل مرحلة وإبداء الرأي وطرح التحليلات الخاصة بالمعضلات الجديدة التي يطرحها مسار الحركة التاريخية للمجتمع والنضال الطبقي، وقد نوه إلى ذلك هشام جعيط حين قال: "لذلك فإن المطلوب فعلا هو طاقة مدهشة حتى تتمكن عملية خلق كهذه من النهوض والبقاء"[1]. إن حاجتنا لا تكمن في إعادة النظر في الرؤية، بل في استخدام هذه الرؤية في تحليل العالم المعاصر ومعضلاته المتنوعة، وهو السؤال الذي طرق به العروي باب فصله الثالث من كتابه سالف الذكر الإيديولوجية العربية المعاصرة، أية طريقة نستخدم؟[2] مما يعني أن المشكلة بالأساس مشكلة تطبيق، على أن نفهم فكرة التطبيق في إطارها المنهجي الدياليكتيكي.

---

[1] - هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، ص126.

[2] - العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص 105.



المبحث الثاني: الديالكتيك.

أزمة الفكر العربي محصلة نهائية للأوضاع العربية الراهنة وللواقع العربي الراهن بكل أبعاده وبكل تشكيلاته:الماركسية إحدى هاته التشكيلات القائمة على قاعدة معرفية أضفت التباينات الاجتماعية، لواقع هذه الأوضاع ولأوضاع هذا الواقع. أما مع العروي فقد حاولت إنهاء حالة التخارج في الفكر العربي المعاصر وإيديولوجيته، مع حركة الواقع وميوله وقوانين تطوره. بما أن التيار الديني والقومي بقيا رهن ظرفيتهما الزمانية والمكانية ولم يتطلعا لمقولات التاريخية والكونية فإن الرهان معقود على الماركسية بوصفها فلسفة نقدية واقعية وثورية، والتي ترى في المنهج المادي–الجدلي–التاريخي، ضمان الوعي المطابق الذي هو بالأحرى عملية مقاربة مستمرة لواقع جدلي يمتاز بالحركية والتغير.لأزمة الوطن العربي أسباب موضوعية تتعلق بمستوى التطور الذي بلغه المجتمع العربي حين وفدت إليه الماركسية، ولا سيما العلاقات الاجتماعية وعلاقات الإنتاج ومستوى تطور القوى المنتجة ووسائل الإنتاج ودرجة التنظيم الاجتماعي وأشكال الوعي الاجتماعي والبنى السياسية، ومن ثم الصراع الاجتماعي–السياسي وتوسع الرأسمالية التجارية الكولونيالية ثم الإمبريالية، وهو ما جعل العروي يصب جهوده على النخب المثقفة كما رأينا سابقا، والمنهج الذي يرى أن الخلط الكبير الذي وقع في الفكر العربي بين الماركسية كمنهج تحليل والاشتراكية كنظام إنتاج، هو سبب تعثر الماركسية في الوطن العربي.

الأوضـاع العربيـة الراهنة أوضاع ثوريـة، والثـورة "الكوبرنيكيـة" متحجرة بسبب قصور العامل الذاتي فلا بد من إطلاق حركة نقدية تخترق سائر بنيات المجتمع من خلال الماركسية. التي تتجه إلى الإشكالية المركزية إلى نسق توليد المشكلات إلى المنهج. قال ماركس معرفاً منهجـه أو طريقتـه مقارنـة بطريقة هيغل: "إن طريقتي الديالكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن الطريقة الهيغلية وحسب، بل وتناقضها بصورة مباشرة. بالنسبة إلى هيغل فـإن عمليـة التفكير التي يحولها تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلة هـي ديميـورغ (خـالق مبدع) الواقع الذي لا يشكل سوى مجرد مظهر لتجليها الخارجي. أمـا عنـدي فعلى العكس فالمثالي ما هو إلا مادي منقول إلى رأس الإنسان ومحول فيه "[(1)]
إذاً تنطلق القطيعة المعرفية من المسألة الأساسية في الفلسفة مسألة علاقة الفكر بالواقع، علاقة الوعي بالوجود وأيهما أسبق. ثمة إذاً الواقع وحركتـه والفكـر وحركته، وعلاقة ما بينهما. المادية الجدلية التاريخية تنطلق من أسبقية الوجـود على الوعي أولاً. فالوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي ويخلقه ومن وحدة الوجود والوعي الجدلية وتحول أحدهما إلى الآخر باستمرار وإلى ما لا نهاية ثانياً، أي إنها تنطلق من وحدة المثالي والـواقعي أو المـادي وتحـول أحدهما إلى الآخر بالضرورة. وهذا ما لا تدركه، بل تنكره الماركسية العربية.

إنه من دون وحدة المثالي والواقعي وإمكان تحول أحدهما إلى الآخـر لا يمكن فهم الدياليكتيك وقانونه الأساسي:"**وحدة وصـراع الأضـداد**" :"مـاركس وهيغل كلاهما يقولان بوحدة الفكر والوجود الجدلية ولكن من زاويتين متباينتين

---

[1] -HENRI LEFEBVRE**: MARX**, p 113.

ومتناقضتين: عند هيغل الفكر، الروح، يخلق الواقع. فالواقع ليس سوى مظهـر تجلي الروح. عند ماركس الواقع يخلق الفكر الفكر انعكاس للواقع فـي ذهـن الإنسان ومحول فيه. هذا الفكر نتاج الدماغ الإنساني والإنسان نتاج الطبيعـة"[1] إن قوانين الفكر هي قوانين الواقع وقوانين العالم. عند ماركس وإنجاز الواقـع يخلق الفكر،كل واقع محدد تاريخياً يخلق فكره. والفكر أيضاً في علاقته الجدلية بالواقع يسهم في تغير الواقع بل يخلقه أيضاً. الأفكار تتحول إلـى قـوة ماديـة بوساطة العمل أولاً وعندما تستحوذ على اهتمام الناس بهـا ثانيـاً. مـن هـذه "المسألة الأساسية" تنطلق القطيعة المعرفية مع المثالية أو المذهب المثالي ومـع المادية المبتذلة أيضاً. فلا يكفي القول بأن المادة أسبق من الفكر لنكون مـاديين جدليين. ينبغي أن ندرك العلاقة الجدليـة بـين الفكـر والمـادة بـين الـذات والموضوع، تلك العلاقة التي لا تتجلى إلا فـي ميـدان الممارسـة العمليـة (البراكسيس) في ميدان العمل الإنساني والإنتاج الاجتماعي والتي تولد العلاقات الاجتماعية وعلاقات الإنتاج ما تحقق منها وما سوف يتحقق حين نقول بأولوية المادة وأسبقية الوجود فحسب من دون وعي الوحدة الجدلية بين الوجود والوعي بين الفكر والواقع وتحول أحـدهما إلى الآخر نكـون قـد سقطنا في الوضعية والتجريبية على صعيد الممارسة وفي التأمل والتجريد على صعيد الفكر. وهـو ما نستخلصه من قول ماركس: "في نفس الوقت تجد الفلسفة فـي البروليتاريـا

[1] - HENRI**: MARX**, p113.

سلاحها المادي، وتجد البروليتاريا في الفلسفة سلاحها الروحـي "[1] تنحـصر وظيفة الفكر عندئذ في تبرير "الوجود ".

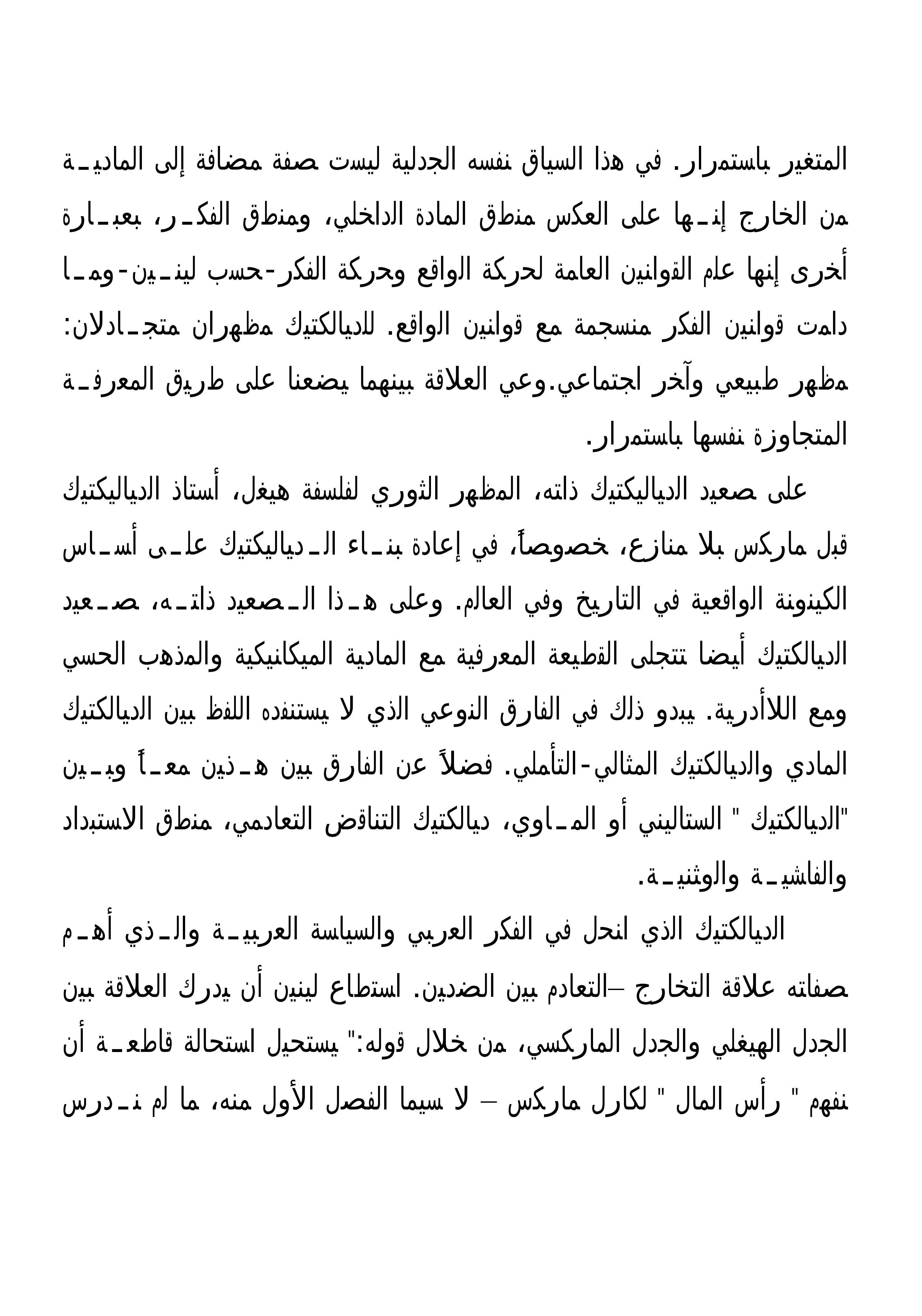
على صعيد آخر تتجلى القطيعة المعرفية في تحديد ماهية الوجود المادي إذ يبرز الفرق بين الظاهراتية واللاأدرية وبين المادية الديالكتيكية، بين المـذاهب التي لا تعترف إلا بالظاهرات الملموسة، المحسوسة، وتعلن عجز العقـل عـن معرفة "الشيء في ذاته " وبين المادية الجدلية. المادة تجريد عقلي، مقولة فلسفية تشمل كل ما هو موجود خارج وعي الإنسان وفي استقلال عنه. إنهـا وحـدة المطلق والنسبي المحدود وغير المحدود. المادية الجدلية لا تنطلق من أسـبقية المادة الهامدة، الميتة، الثابتـة على حال لا تفارقها وشكل لا تتجاوزه بل تنطلق من الوجود الحي، الواقع المتحرك، المتغير باستمـرار، مـن الـصيرورة وعامل حركتها الأساسي " التناقض" إنه لا مادة بلا حركة ولا حركة بلا مـادة هذا الواقع الذي يميزه ماركس من خلال التاريخ في العبارة التاليـة:"يمكـن أن نمايز بين الإنسان والحيوانات بالوعي، بالدين بما نريد، يبدؤون هم بالتمايز عن الحيوانات عندما يبدؤون في إنتاج وسائط وجودهم"[2].

العلاقة بين المادة والحركة هي علاقة الشكل بالمضمون. الحركـة شـكل وجود المـادة. والحركـة مطلقة، لا نهائية، السكون شكل من أشكالها. الـشكل فاعلية، المادة انفعالية. المادة هي وحدة الشيء ومفهومه الظـاهرة ومحتواهـا. والمادية الجدلية تقول بجدلية الواقع ونزوعه إلى التحول إلى فكر، ونزوع الفكر المستمر إلى التحول إلى واقع إنها موقف عقلاني منفتح علـى حقـائق الواقـع

---

1 - HENRI**: MARX**, p77.

2 HENRI**: MARX** , p89.


المتغير باستمرار. في هذا السياق نفسه الجدلية ليست صفة مضافة إلى الماديـة من الخارج إنـها على العكس منطق المادة الداخلي، ومنطق الفكـر، بعبـارة أخرى إنها علم القوانين العامة لحركة الواقع وحركة الفكر-حسب لينـين-ومـا دامت قوانين الفكر منسجمة مع قوانين الواقع. للديالكتيك مظهران متجـادلان: مظهر طبيعي وآخر اجتماعي.وعي العلاقة بينهما يضعنا على طريق المعرفـة المتجاوزة نفسها باستمرار.

على صعيد الدياليكتيك ذاته، المظهر الثوري لفلسفة هيغل، أستاذ الدياليكتيك قبل ماركس بلا منازع، خصوصاً، في إعادة بنـاء الـدياليكتيك علـى أسـاس الكينونة الواقعية في التاريخ وفي العالم. وعلى هـذا الـصعيد ذاتـه، صـعيد الديالكتيك أيضا تتجلى القطيعة المعرفية مع المادية الميكانيكية والمذهب الحسي ومع اللاأدرية. يبدو ذلك في الفارق النوعي الذي لا يستنفده اللفظ بين الديالكتيك المادي والديالكتيك المثالي-التأملي. فضلاً عن الفارق بين هـذين معـاً وبـين "الديالكتيك " الستاليني أو المـاوي، ديالكتيك التناقض التعادمي، منطق الاستبداد والفاشيـة والوثنيـة.

الديالكتيك الذي انحل في الفكر العربي والسياسة العربيـة والـذي أهـم صفاته علاقة التخارج –التعادم بين الضدين. استطاع لينين أن يدرك العلاقة بين الجدل الهيغلي والجدل الماركسي، من خلال قوله:" يستحيل استحالة قاطعـة أن نفهم " رأس المال " لكارل ماركس – لا سيما الفصل الأول منه، ما لم نـدرس

منطق هيغل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله. ولهذا السبب فقد مضى نصف قـرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين "[1]

ينطلق منهج هيغل من أولوية الروح أو الفكر تحت اسم الفكرة الشاملة أو الروح المطلق، أما منهج ماركس فينطلق مـن أولويـة الوجـود المـادي. فمضمون جدل هيغل هو الروح، الفكر، لذلك فإن مقولات الفكر عنده تنمو جدلياً ويتولد بعضها من بعض وفق إيقاع ثلاثي صـارم ومنـتظم وحتمـي تحـدده الضرورة المنطقية. أما مضمون الجدل الماركـسي فهـو الوجـود المـادي. الديالكتيك الماركسي هو ديالكتيك الواقع (الوجود المادي) ذاته، ليس مضافاً إليه من الخارج، من الروح أو الفكر: إن ما يحرك جملة معينة، أو ظاهرة محـددة هو الجدل الكامن فيها، تناقضها الداخلي (الضرورة الداخلية) وعلاقتها الجدلية بكل ما سواها (الضرورة الخارجية). لكن هذه الضرورة تظل عميـاء حتـى يدركها الإنسان ويكشف قوانينها، عندئذ تتحول الضرورة إلى حرية. فالحريـة هي وعي الضرورة مع الاختيار. والديالكتيك الماركسي هو جـدل الضـرورة والحرية. في جدل هيغل الوجود الحقيقي هو وجود الروح أو الفكرة الـشاملة. صحيح أن هذا الوجود ينتقل من الوجود الخالص الذي هو عدم خـالص إلـى مركب الوجود والعدم أي الصيرورة، وهنا تكمن عقلانية هيغل وعبقريته، فهو لم ينطلق من شيء يحتاج إلى البرهنة عليه بل انطلق مـن الوجـود (وجـود الروح). عنده الوجود المتعين أو المباشر هو استلاب الروح، ولحظة انـدماجها

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: **المنهج الجدلي عند هيغل**، دار التنوير،(د،س)، ص 23.

في الطبيعة. فالطبيعة هي، فقط، مظهر لتجلـي الـ ـروح / شـكل وجـ ـود الـ روح.

أما في جدل ماركس فإن الوجود الحقيقي هو الوجود المادي/ الموضوعي الواقعي/الوجود الحي المتحرك الـ ذي وجـ وده الحقيقي هو عدم وجـ وده، أي صيرورته وحركته الدائمة وتغيره المستمر. الوجود المباشر، أو الملموس الذي ينطلق منه دائماً الجدل الماركسي هو الوجود المعين، أما الوجود في ذاته فهـ و تجسيد أو تكثيف لجملة من العناصـ ر والخـ صائص والـ صفات والتحديـ دات والفروق. هذا الوجود المادي الذي ينطلق منه الجدل الماركسي هو وحدة المادة والروح، الشكل والمضمون، الذات والموضوع. إنه واقع مادي – جدلي متغير ومتحول. الفكر في ديالكتيك ماركس هو الشكل الاجتماعي الضروري لحركـ ة المادة لأنه نتاج الفكر(الدماغ) أي نتاج المادة الواعية ذاتها وهو ما قـ صد إليـ ه بقوله: "هيغل أوضح الجـ دل بالغموض، ليس الوحيد على الأقل الـ ذي أوضح حركة الكل، عنده الجدل يمشي على رأسه، يكفي أن نعيده على قدميـ ه ليجـ د الشكل العقلي المعقول"[(1)]

لعل أهم ما يفرق جدل هيغل عن جدل ماركس، فضلاً عن نقطة الانطلاق والمحتوى والهدف، هو أن جدل هيغل هو جدل الروح أو الفكرة الشاملة. وجدل ماركس هو جدل الواقع المادي. في جدل هيغل التناقض (الجدل) لحظـ ة مـ ن لحظات كلية الروح،لحظة عابرة،مع أنها ضرورية،تبدأ مع استلاب الـ روح أو اغترابها واندراجها في الطبيعة وتنتهي مع تعرف الروح إلى ذاته وعودته إليها

---

[1] -HENRI: **MARX**, p114.

واتحاده مع نفسه على صورة "وعي ذاتي" يتجلى في الدولة و الفلسفة و الـدين والفن..إلخ. في جدل ماركس و إنجاز التناقض(الجدل)مطلق، مستمر إلى مـا لا نهاية. والكلية كلية الكائن مجرد لحظة، من لحظات الديالكتيك. لـذلك فـإن الوحدة أو الكلية ممكنة التكون، ممكنة التحقق، ومشروطة، لكن دمارها وتفككها حتميان. كل شيء، كل كائن، كل ظاهرة، محكوم عليها بالتحول والتغير. وهنا يكمن الطابع الثوري للجدل الماركسي. الكلية لحظة من لحظـات الـديالكتيك. الوحدة وحدة الأضداد مشروطة ودمارها وتحولها حتميان، إذن الوحدة تـساوي جدل الحرية والضرورة ونفي كل حتمية واكتشاف إمكانية أو احتمالية الواقـع الحتمي هو الذي تحقق؛ الحرية التي تحولت جدلياً إلى ضرورة. ما يحققه نشاط البشر العملي الحر و الواعي هو الضرورة وقد تحولت جدلياً إلى حرية. الحرية تنتج الضرورة ووعي الضرورة هو الحرية.

قانون الجدل الأساسي هو وحدة وصراع الأضداد، قانون وحدة وصـراع الأضداد يشير إلى وحدة الهوية والاختلاف وإلـى أن الواقـع معقـد، أشـياؤه وظواهره وعناصره ومكوناته مترابطة، متشابكة متداخلة يذهب بعـضها فـي بعض يتحول بعضها إلى بعضها الآخر. الكم يتحول عند لحظة محددة إلى كيف والكيف يتحدد بالكم (والحركة) تتحول إلى أشكال متعددة للحركة ذاتها.

أما في ما يتعلق بحظوظ الديالكتيك في الفكر العربي، فقد أسفرت نتـائج تحليلات العروي، حول الماركسية في هذا الفكر، إلى نتيجة واحدة؛ استبعاده(أي الفكر)لكل معرفة موضوعية خاصة أو متعلقة بالمجتمع، والسبب في ذلك هـو الانبهار بالمستقبل والحط من شأن الماضي(وسنعود للفكرة في المبحث الأخير) والاكتفاء بالتقنية كطريقة مثلى.

يعتقد العروي بأن الديالكتيك وحده القادر على إيجـاد صـيغ الموافقـة والمصالحة بين النزعة التقنوية والنزعة التراثوية، لأن الأزمة أعمـق وأشـمل مما يتصور، أزمة توفيق بين الفعل والفهم، وكيف للفكر العربي أن يتجاوز هذه الازدواجية من سؤال بسيط: ما العمل؟ لذا نجد العروي يتوجس خوفا مـن أن يلقى الديالكتيك نفس مصير الوضعية أو الماركسية ولتوضيح كل ما سبق يعمد إلى تتبع منطق الديالكتيك في الفكر العربي بدء من القرن الثاني للهجـرة أيـن يتميز خطين متباينين، الأول تمثل في الجدالات والنقاشات المتعلقـة بالتـاريخ الإسلامي المليء بالانتصارات من خلال الغزوات والفتوحات، والثاني مرحلـة الجدالات والنقاشات البعيدة عن دائرة النبوة، وفيها تم فتح ملفات للنقاش من نوع جديد كان فيها كل العطب للديالكتيك وعدم قدرة الفرق الكلامية علـى أن تجـد صيغة نهائية لوحدة الفكر(الإنسان) من خلال مسائل كخلق القرآن، ما أدي إلـى تفتت هذه الوحدة على جدران هاته النقاشات.

أخفق الديالكتيك الإسلامي في إبقاء الموازنة بين العقـل والجـسد فـي المواضيع التي طرقها، يقول العروي بهذا الصدد:"إن عقيد القرآن غير المخلوق

لم تقم صلة حقيقية بين الخالق ومخلوقه، ومفهوم الكسب لم يحل مطلقا التناقض بين القدرة الإلهية وحرية الاختيار الإنسانية"[1]

على عادته، بعد أن استعرض العروي مزالق الديالكتيك في الفكر العربي الإسلامي، يختم تحليلاته بسؤال: فهل حكم علينا أن نعيش الـديالكتيك بمثابـة إيديولوجية دون أن نتمكن من استخدامه كطريقة؟ لا يمكننـا أن ننفـي وجـود الديالكتيك في الفكر العربي الإسلامي، بل يمكن الحكم عليـه، فهـو ديالكتيـك صوفي بحت، إنه ديالكتيك الاختزال والنفي يختزل الإنسان في بعده الروحـي وينفي عنه البعد المادي، من دون بحث واستقصاء يكون من شأنه العمل علـى وضع صيغة تكاملية للأنا، وفي هذا يحمل العـروي الدولـة القوميـة كامـل المسؤولية، بقوله:"إن الدولة القومية تضع وجها لوجـه الماركـسية الوضـعية النزعة والأصالة الإسلامية وتعمق كل يوم أكثر فأكثر تناقضهما، وهـي تفـتح هكذا الطريق لاستخدام إيديولوجي للديالكتيك، ستكون مهمته تـسهيل الانتقـال النهائي من الأنا إلى اللاأنا، ومنذ ذلك الحين، وبالرغم من كل جهد فردي سيظل الاقتصاد قائما جنبا إلى جنب مع الصوفية، يخدم أحدهما الآخر دون أن ينـدمج تماما فيه، ولا أن ينفصل تماما عنه "[2]

إن الديالكتيك منطق الوعي العربي مع أنه لا يزال مجرد إمكانية لا يمكن أن تتحقق، وإن تحققت فلا نتائج ترجى منها ما لم يتم فيهـا تجـاوز منطـ ـق الأحادية التي تفاضل الدولة القومية من خلالها بين ضرورة العمل وضـرورة

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص143.
[2]- العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص147.

معرفة الذات، ما لم تتوحد الضرورات في قالب واحد(عمل/معرفة الذات) لـن يتمكن ديالكتيك الفكر العربي من القفز فوق حواجز المعرفة التقليدية، وإحـراز الوعي الوحدوي والفكر الكوني الشامل(فكرة المبحث الموالي).

ومن كل ما تقدم نرى أن المادية والتاريخيـة ليـستا مـضافتين إلـى الدياليكتيك من الخارج، بل على العكس، هما مظهران فقط للدياليكتيك أحـدهما مظهـر طبيعي والآخر اجتماعي. وهذان المظهران متجادلان أيضاً وأساساً من خلال جدل الذات والموضوع. وبتوسط العلاقة الوجودية الأساسية المزدوجـة: علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بنفسه أي بالأفراد الآخرين وبالمجتمع والدولـة هذه العلاقة التي تتجلى في العمل الإنساني والإنتـاج الاجتمـاعي والممارسـة الواعية ذاتها والمتجاوزة حدودها باستمرار. هذه العلاقة التي تتولد عنها سـائر العلاقات الأخرى لا سيـما العلاقـات الاجتماعية وعلاقات الإنتاج، وتتولـد عنها الحقوق والأخلاق وأنساق القيم، وتتولد منها سائر التنظيمات الاجتماعيـة والسياسية. ومنه فالقطيعـة المعرفية النهائيـة التي حققـها ماركس وأنجلز مع المثالية على اختلاف درجاتها ومـع الماديـة الميكانيكيـة ومـع الاشـتراكية البورجوازية الـصغيرة الطوباويـة، ومـع الاقتـصاد الـسياسي الإنكليـزي والإيديولوجيا والفلسفة الألمانيتين ؛ إن هذه القطيعة النهائيـة تتجلى على نحـو خاص في الدياليكتيك المادي – التاريخي. فهل استطاع العقل العربي أن يقـيم لقطيعة تعصمه من مزالق التقليد؟ ليس المقصود بالتقليد، الذي ينبغـي تحقيـق قطيعة معرفية معه، الماضي ولا التاريخ ولا التراث إنما المقصود نظام الفكـر أو نسق توليد المعارف البنية الواعية وغير الواعية للعقـل، نظـام العلاقـات

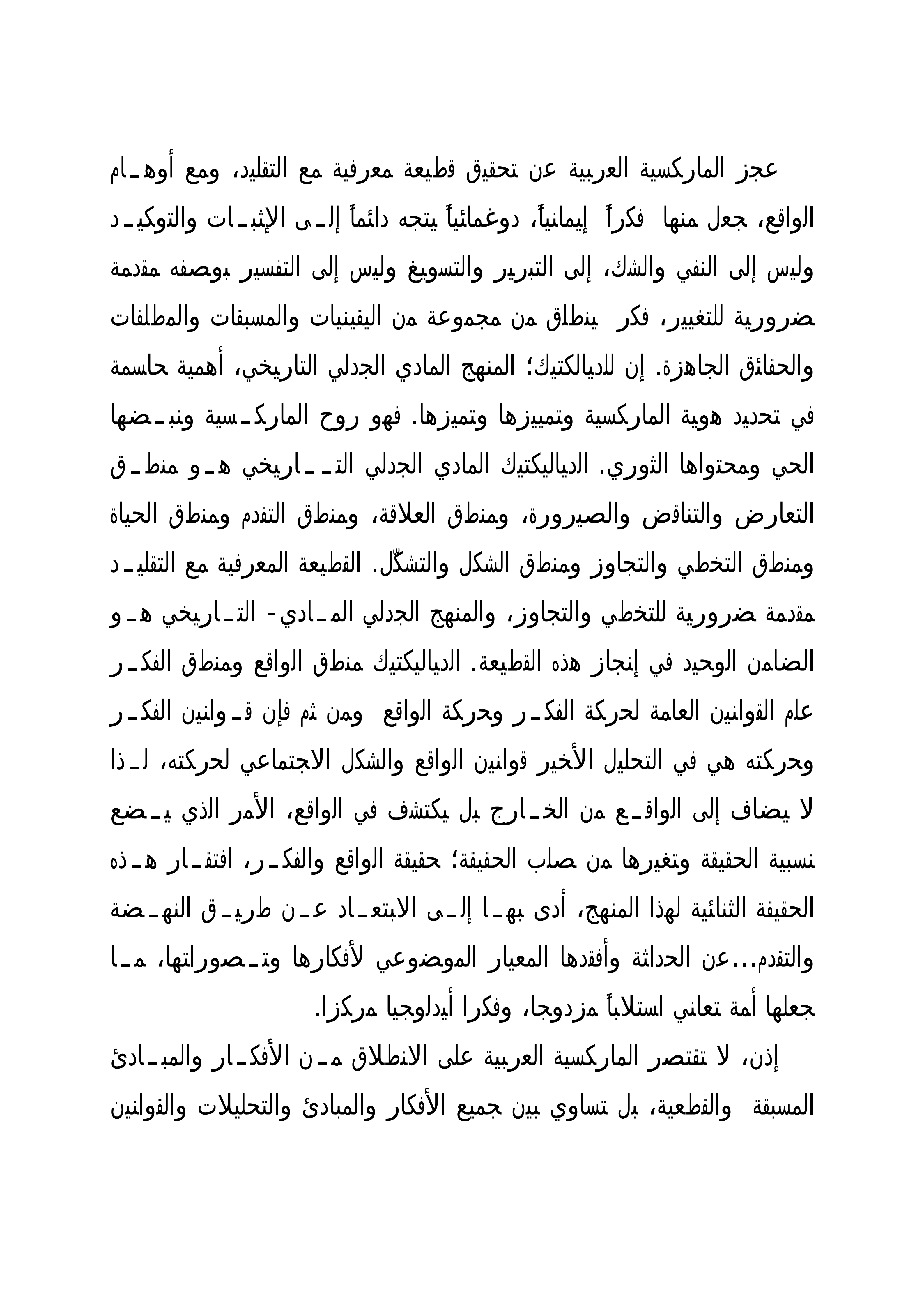
والروابط بين المفاهيم والمقولات، العلاقات والروابط التي تكشف في تنوعهـا وتباينها عن قوانين الفكر التي ليست في التحليل الأخير سوى قوانين الواقع ذاته وخلاصته قول العروي: "الماركسية تقدم إيديولوجيا قادرة على رفـض التقليـد دون أن تبدو خاضعة لأوربا "[1]

دفعاً لأي التباس ينبغي التأكيد على أن القطيعة المعرفيـة تعنـي التخطـي والتجاوز الجدليين والتجاوز الجدلي يعني الإبقاء على الشـيء أو الاحتفاظ بـه وتجاوزه في آن. هذه العملية المعقدة تتجلى بوضـوح لـدى دراسـة علاقـة الماركسية بالفتوحات الإنسانية الكبـرى كالإنسانـوية والعقلانيـة والعلمانيـة والإيمان العقلي والإلحاد العلمي، والديمقراطية التي هي عناصر أساسـية فـي بنيان الماركسية، إلى جانب فتوحات الاقتصاد السياسي والاشـتراكية المثاليـة والفلسفة الألمانية، وجدل هيغل، وفتوحات العلوم الطبيعية والإنسانية.

لا يمكن، بل لا يجوز الحكم على فرد أو حزب أو تيار وفقاً للفكرة التي لديه عن نفسه، لذلك ثمة فارق كبير بين الانتساب الذاتي وليد الرغبة إلى الماركسية، وبين الممارسة الماركسية على الصعيدين النظري والعملي. وثمة فارق كبيـر أيضاً بين تحقيق قطيعة معرفية مع التقليد، وتدشين ممارسة نظرية مـن أجـل العمل و النضال في ضوء المنهج الجدلي: المادي – التاريخي ، وبـين تبنـي مجموعة من الأفكار والمفاهيم والقيم لأسباب أيديولوجية واجتماعية وسياسـية وذلك الفارق هو كالفارق بين الإيمان والعقل، بين استبداد الأيديولوجية (التـي صيغت تحت وطء الاستلاب) وحرية الفكر.

---

[1] - هشام جعيط: أوربا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، ص 97.



عجز الماركسية العربية عن تحقيق قطيعة معرفية مع التقليد، ومع أوهام الواقع، جعل منها فكراً إيمانياً، دوغمائياً يتجه دائماً إلى الإثبات والتوكيد وليس إلى النفي والشك، إلى التبرير والتسويغ وليس إلى التفسير بوصفه مقدمة ضرورية للتغيير، فكر ينطلق من مجموعة من اليقينيات والمسبقات والمطلقات والحقائق الجاهزة. إن للديالكتيك؛ المنهج المادي الجدلي التاريخي، أهمية حاسمة في تحديد هوية الماركسية وتمييزها وتميزها. فهو روح الماركسية ونبضها الحي ومحتواها الثوري. الديالكتيك المادي الجدلي التاريخي هو منطق التعارض والتناقض والصيرورة، ومنطق العلاقة، ومنطق التقدم ومنطق الحياة ومنطق التخطي والتجاوز ومنطق الشكل والتشكّل. القطيعة المعرفية مع التقليد مقدمة ضرورية للتخطي والتجاوز، والمنهج الجدلي المادي- التاريخي هو الضامن الوحيد في إنجاز هذه القطيعة. الديالكتيك منطق الواقع ومنطق الفكر علم القوانين العامة لحركة الفكر وحركة الواقع ومن ثم فإن قوانين الفكر وحركته هي في التحليل الأخير قوانين الواقع والشكل الاجتماعي لحركته، لذا لا يضاف إلى الواقع من الخارج بل يكتشف في الواقع، الأمر الذي يضع نسبية الحقيقة وتغيرها من صلب الحقيقة؛ حقيقة الواقع والفكر، افتقار هذه الحقيقة الثنائية لهذا المنهج، أدى بها إلى الابتعاد عن طريق النهضة والتقدم...عن الحداثة وأفقدها المعيار الموضوعي لأفكارها وتصوراتها، ما جعلها أمة تعاني استلاباً مزدوجا، وفكرا أيدلوجيا مركزا.

إذن، لا تقتصر الماركسية العربية على الانطلاق من الأفكار والمبادئ المسبقة والقطعية، بل تساوي بين جميع الأفكار والمبادئ والتحليلات والقوانين

الماركسية والمنسوبة إلى الماركسية في القداسة والتعظيم وضرورة الأخذ بهـا دونما زيادة أو نقصان. فالمعرفة غير ممكنة إلا بالممارسة...(التطبيق المنهجي الدياليكتيكي).

المبحث الثالث: الكونيـــة و الوعي الوحدوي.

انتشر استخدام مصطلح الكونية في مجالات دراسية أكاديمية عديـدة فـي الفترة الأخيرة، قبل أن يكتسب دلالات إستراتيجية وثقافية مهمة تبعا للتطورات الواقعية العديدة في العقد الأخير من القرن الماضي.

يستخدم المفهوم لوصف كل العمليات التي تكسب العلاقات الاجتماعية نوعا من العمومية الإنسية، بتلاشي الحدود السياسية والثقافية، وعليه يحمل المفهـوم تناقضات الثقافات وخصوصيات الهويات المشتركة في، هذه التناقضات تتـرجم على مستوى الأفكار، بما يسمى حوار الحضارات مما قاد إلـى تكـوين ثقافـة عالمية جديدة يرفضها المتمسكون بفكرة الثنائية؛ ثنائية (الأنا والآخر)، وعلـى مستوى الواقع بالحروب والثورات والتسابق نحو التسلح. تاريخيـا، لا يتجـزأ المفهوم عن التطور العام للنظام الرأسمالي، بل هو حلقة من حلقات تطوره التي بدأت أساسا مع ظهور الدولة القومية في القرن 18م، وهيمنة القوى الأوروبيـة على أنحاء من العالم خصوصا العربي منها. مؤخرا ساهمت ثلاثة عوامل فـي الاهتمام بهذا المفهوم، في الفكر والنظرية وخصوصا في الخطـاب الـسياسي الدولي:

1- عولمة رأس المال، بتزايد الترابط والاتصال بين الأسـواق المختلفة، التي أصبحت أقرب إلى صورة سوق عالمي كبير.

تطور تكنولوجيات الاتصال والنقل، ما زاد في تشابك العلاقـات الاجتماعية من جهة وإزالة أو التقليل من أهمية الحدود الـسياسية بين الدول.

2-عولمة الثقافة وما تمخض عنها ما يسمى بالشبكات الدوليـة NETWORKING ، والمفاهيم العديـدة خاصـة(رأس المـال الثقافي) لفوكوياما.

ويراها عبد السلام أبو قحف على أنها: (1)

1- خطة رأسمالية غربية تستهدف استنساخ العالم على صورتها، أي قولبته وإعطائه الشكل الذي يخدم أهداف القوى العظمى.

2- مشروع لتنميط العالم أو جعله نموذجا فـي شـكل أحـادي التوجه والمنهج والممارسة.

3- محاولة جادة لتكريس أو تجنيد الـشرعية الدوليـة لخدمـة مصالح الدول المتقدمة صناعيا بقيادة أمريكية.

4- خطاب ثقافي وسياسي تحت شعار أو أطروحة النظام العالمي الجديد، الذي ينطوي في ظاهره على شعارات عديدة مثل حقـوق الإنسان والسلام والديمقراطية، بينما جوهره هو تعميـق فجـوة التخلف بين الشمال والجنوب والقضاء على أي محاولة للثنائية أو الثلاثيـة القطبية والسيطرة علـى ثـروات الـشعوب وطمـس حضاراتها لصالح قوى عظمى.

---

[1] عبد السلام أبو قحف: **إدارة الأعمال الدولية**، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د،س)، ص16

5- دعوة حتمية لتجاهل التاريخ أو الحضارات.

6- الاستعمار الفكري والثقافي والاقتصادي من جانب قوة واحدة أو تكتل واحد أو هي الاستتباع والخضوع.

مع ذلك تطرح فكرة التوحد والتجزؤ بقوة، فبينما يتجه الاقتصاد لمزيد من الوحدة على الصعيد الدولي، تتراجع السياسة نحو مزيد من التفتت يذكيه نمو الوعي العرقي والنزاعات الإثنية، يقول العروي بهذا الشأن: "لقد كرست هذه المحاولة فقط للإيديولوجية وذلك بالضبط لأنه سبق أن جرى التشديد أحيانا كثيرة في السابق على التناقض بين هذه القاعدة التقنية التي تتوحد أكثر فأكثر والإيديولوجية التي تبدو، بالأحرى، آخذة بالتعدد والتنوع"[1] ما تعكسه بصدق نتائج الاستفتاء حول معاهدة الدستور الأوروبي، التي رفضها الفرنسيون بنسبة55%، والهولنديون بـ61%، لتسجل السياسة الأوروبية انتكاسة مساعيها الرامية للوحدة.

على الصعيد الثقافي تغزو الثقافة الغربية واقع المجتمعات التابعة ما خلف شعورا بالخطر على الثقافات المحلية والتراث، ومن وراءهما الهوية. ما ترتب عنه دعاة للاندماج ورافضون للكونية بحجة الروح الاستهلاكية التي تطبع هذه المرحلة.

إن تغليب الطابع المادي على القيم الإنسانية المطلقة، وجعل الإنسان مادي استهلاكي فحسب، أفقر المفهوم احتمال وجود وعي عالمي مشترك، يدرك الأفراد من خلاله هويتهم الكونية أكثر من هوياتهم المحلية، فلا يزال الواقع

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص149.

مطبوعا بالصراع الدائر بين هذه الهويات وتلك الهوية، وهو تبرير الفرنـسيين، لرفضهم لمشروع الدستور الأوروبي، دفاعا عن الهوية الوطنية ودفاعـا عـن الحقوق والمكتسبات الاجتماعية والاقتصادية التـي كانـت ستخـضع للـسلطة المركزية ببروكسل حالة المصادقة. وحقيقة أمر الصراع هـو إدراك الإنـسان لدوره ككائن اجتماعي يسعى لأن يحظى بمكانة خاصة، ليس داخـل مجتمعـه فحسب بل من خلال تحقيق ذاته وإثباتها أمام الطبيعة.

استطاعت الحضارة الإسلامية في السابق إذابة تلك الفوارق بين البشر من خلال التفاعل مع الآخر أخذا وعطاء، واعتبار ما بين الأنا والآخر من تناقضات واختلافات حقائق كونية، قد تكون عوامل تقارب وتعارف إن أحسن اسـتعمالها واستثمارها.

من هنا تغدو فكرة الكونية، مفترق الطرق ونقطة التقاء كل ما تطرقنا إليه سابقا: عقل حرية، دولة، ماركسية...هي النقطة الأكثر جدليـة بقـدرتها علـى الجمع بين المتناقضات(وحدة الأضـداد) الماديـة/الروحيـة العمليـة/الفكريـة الأنا/الآخـر فيها تتساكن إحداثيتي الإنسان "الروح والجسـد".

يقول العروي: "إن الاعتراف بالكوني الشامل هو في الواقـع التصالح مع الـذات"[(1)] أي ذات يقصد إليه، هل الخاصة أم العامة؟ هل الخاصة العربيـة أم الإسلامية؟ أم هما معا؟ هل الذات الإنسانية التي تقف من فكرة الآخـر موقفـا متطرفا، بسبب التاريخ؟ أم التي تتجاوز الماضي وتبني الذات الإنسانية على قيم عامة مشتركة؟ هذه الأسئلة من الأهمية بمكان، إذ بدون تمييز لن يتم التصالح.

---

[1]- عبد الله العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ص148.

وأيضا تطرح بعمق فكرة الوحدة، أو الوعي الوحدوي، ليس كخصوصية وإنمـا كضرورة للانطلاق والخروج من زمرة التأخر. هذه اللحظة يبحث عنها الوعي العربي منذ أكثر من ثلاثة أرباع القرن في عملية البحث هاته يتفـق والـوعي الغربي في الأهـداف وينفصل عنه في الطريقة، يقـول العـروي: " الغـرب يفترض تاريخا واحدا، وبسبب هذا يطمح إلى أن يطبق على الآخـرين نفـس الطريق التي يستخدمها والتي ما يزال يستخدمها لمعرفة ذاتـه لكنه يأمل فـي الواقع ويفعل كل ما في وسعه لكي يعثر على نتائج جديدة، بغية إغناء مفهومـه عن الإنسان والتاريخ، وهو بهذا الاهتمام ذاتـــه يثبت البشرية فـي تعـددها ويؤجل التركيب إلى أجل غير مسمى وهو بعد أن انطلق من الوحدة يتمركز في التعدد"[1]، هذه الوحدة الذي أوصل الغرب إلى التمركز في التعـدد لا يمكن بأي حال أن يحسب عليه سواء كان عن وعي أو من دون وعـي، ذلـك أنـه-أي الغرب- لم يفرض نظاما فكريا واحدا ترجع إليه كل الأسباب وتستنتـج منه كل الحلول، بل اعتمد الوحدة للانطلاق فقط، من خلال إذابة الأصول المتعددة فـي نسق أوروبي واحد وموحد حتى تتمكن قاطرة النهضة من التحرك فـي نفـس الطريق صوب هدف مشترك هو ريادة العالم من خلال بناء ذات تعـي ذاتهـا وتعي غيرها في الوقت نفسه يقول جعيط : "إن أوروبا لم تنتماه أبدا فـي مبـدأ واحد، ذلك أنها لم تخضع وجودها لمبدأ واحد ظاهر، من هنا فضلت المـستقبل على الكائن، والحركة على الجمود، وإبداعاتها على شخصيتها"[2]، وإن طفـت

---

[1]- العروي: **الإيديولوجية العربية المعاصرة**،، ص148.

[2]- هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، ص 106.

إلى السطح مجددا فكرة الخصوصية مقابل الوحدة الأوروبية التي لقيت معارضة الفرنسيين في استفتاء عن الدستور المشتـرك. في المقابـل يبقى عجز العرب على الانطلاق لعجزهم عن تحديد الذات وتوحيدها، لو استطاعت أنواع الـوعي السابقة أن تتشكل في صيغة واحدة وتتعايش مشتركة في جوهر واحد، لكانـت الحداثة العربية قد أقدمت على أن تضع قدميها على الطريق إن لم نقل تخطـو خطواتها الأولى، وهو ما يدين به هشام جعيط الفكر العربي المعاصر في قولـه : "إن العالـم العربي يبقى مثبتا حول غيريته، إذا حول تراثه الثقافـي منغلقـا ضمن وهم صـاف وبسيط."[1] وإلى الفكرة ذاتها يذهب العروي، ولكن بمزيـد من التفصيل والتدقيق في قوله :"يمكن التفكير بالتأكيد بأن هذا المفهوم للكـوني الشامل ضيق جدا وأنه يعطي الحق بسرعة للغرب؛ بذلك يغلق البـاب بوجـه أي إغناء ممكن، ولكن عند النظر عن كثب نلاحظ أن الوعي العربي بالـ ـرغم من هذه الموافقة العاجلة المفروضة من قبل العمل، ينقذ حظوظ كـوني شـامل أكثر تفهما، وذلك بالضبط بإبقاء معرفة الذات خارج ميدان الطرائق الوضـعية "[2]، يفهم الفكر العربي الكوني الشامل، بصفة جزئية، لأنه يحدد كونية الغرب في التقنية، الجانب العملي التطبيقي، ما يبقي الذات بعيدة عن تطبيقات المنـاهج الوضعية التي إن أسيء فهمها أو تطبيقها فسيلحق بها ذلـك مـن التـشوهات والتغييرات ما لا تحمد عقباه.

1- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، ص97.

2- عبد الله العروي: الإيديولوجية العربية المعاصرة، 149.

لا مناص في حديثنا هذا من التطرق للسياسة باعتبارها القاسم المـشترك ودائرة التقاطع بين كل شعوب العالم اليوم، يحدوها الطموح للعيش فـي كنـف نظام ديمقراطي عادل، لقد بدأت هذه الأساليب في الشرق الأوسط مـع انهيـار الإمبراطورية العثمانية، واستقلال الولايات العثمانية السابقة من الأقطار العربية في الشرق الأوسـط وإلى حدٍ ما في شمال أفريقيا. كعامل تفرقة من خلال مبدأ "فرق تسد"حيث أتيح لكلٍ من إنكلترا وفرنسا العمل على تـصدير مؤسـستيهما الديمقراطيتين إلى البلدان العربية حديثة الاستقلال، ومن خلال تغليـب فكـرة الشرق مرة وفكرة المغرب مرة أخرى، وهو ما أوقع الفكر العربـي فـي فـخ التجزئة والتقسيم من حيث لا يدري، وصولا إلى معاهدة سايكس بيكو التي أدت إلى إقامة ما أصبح يطلق عليه(دولة إسرائيل)، الذي يحمل اسم " شرق أوسـط جديد "، وبروز القضية الفلسطينية كواحدة بل كأساس لقيام وحدة العربية.

جاء مفهوم " الشرق الأوسط الجديد " بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، الذي ساهم في تقرير مصير هذه المنطقة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. كما أتاح انهيار النظام الإقليمي العربي في حرب الخليج الثانية للولايات المتحـدة لـدعم فكرة الشرق أوسطية.

كانت المنطقة العربية قد عانت، منذ انهيار الإمبراطورية العثمانية، مـن محاولات فرض المفاهيم الغربية والأمريكية وتصدير مؤسساتها الديمقراطية إلى أقطار هذه المنطقة المستهدفة. إنها الخطوات التي راحت تشكل المرحلة الأولى من سعي الولايات المتحدة إلى إحكام قبضتها على منطقة ذات قيمـة جغرافيـة إستراتيجية تحت شعار مقاومة الإرهاب ووصولاً إلى تأكيد أحاديتهـا القطبيـة

على النطاق العالمي، كما أن الفترة التي انقضت منذ انهيـار الإمبراطوريـة العثمانيـة وحتى أيامنا هذه دون استثناء لم يبذل أي جهد لبناء المجتمع المـدني بل تم فيها القضاء على كل ملامح هذا المجتمع.

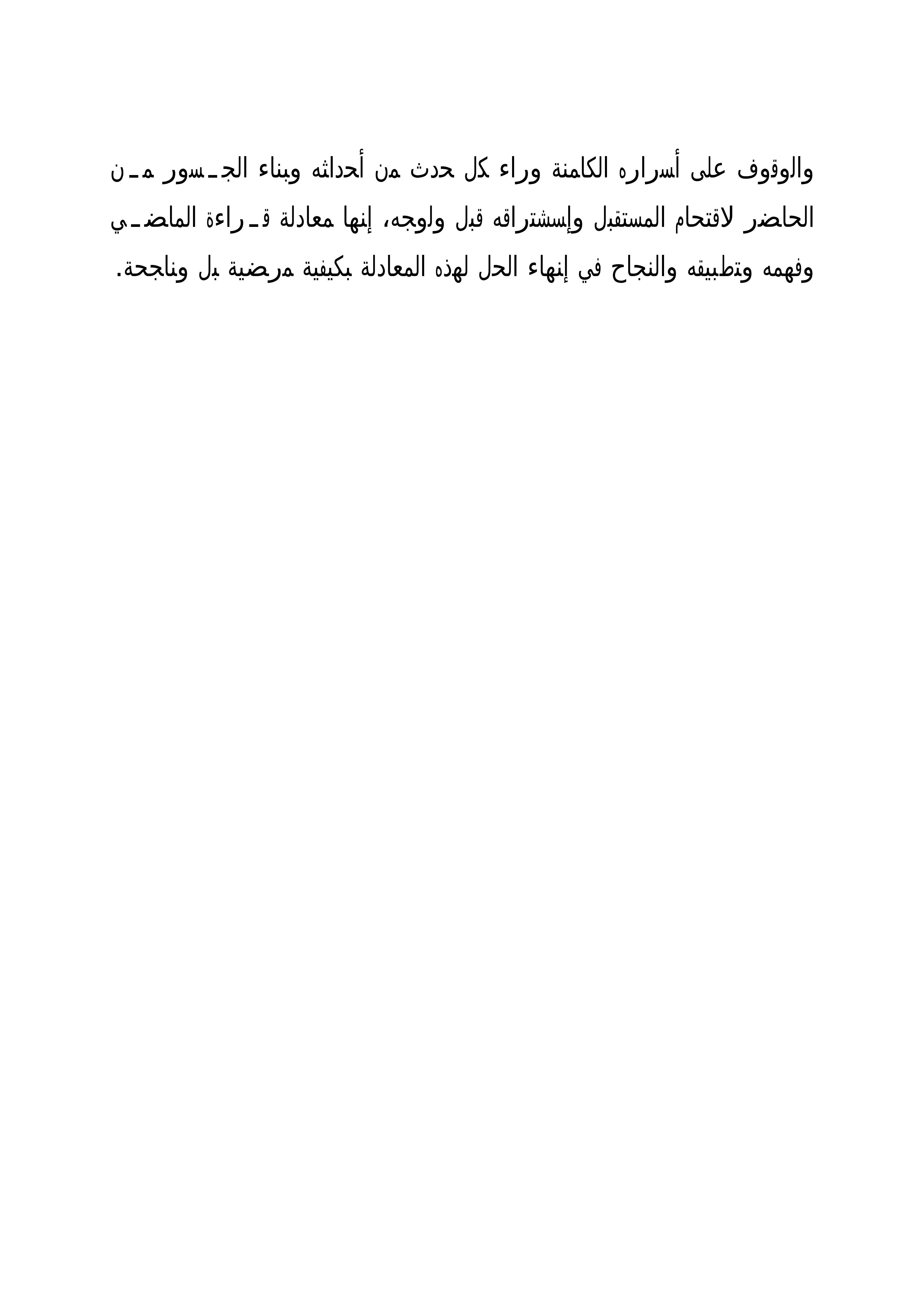
يرجع العروي كل تلك الأسباب للتاريخ، باعتباره سلـسلة مـن الوقـائع الماضية يتم سردها وفق منطق تراتبها الزمني غالبا، والمكـاني فـي بعـض الأحيان، هذه الازدواجية لم يتفطن لها الفكر العربي، ما أدى به إلى الوقوع في عدم فهم مغزى التاريخ، ما جر به في متاهات الذاتية التي يبرزهـا العـروي بنقيضها الموضوعية في قوله:"...أي بين التعليل المترتب ولو عن تتابع الكلمات والجمل، وبين ارتباط الحوادث الموضوعي الذي يفترضه الإنسان ولا يقـدر أبدا على التماسه بكيفية شاملة"[1] ومنه يميز بين نوعين من التاريخ:

- التاريخ كفن.
- التاريخ كوسيلة لتقييم الحاضر وبناء المستقبل.

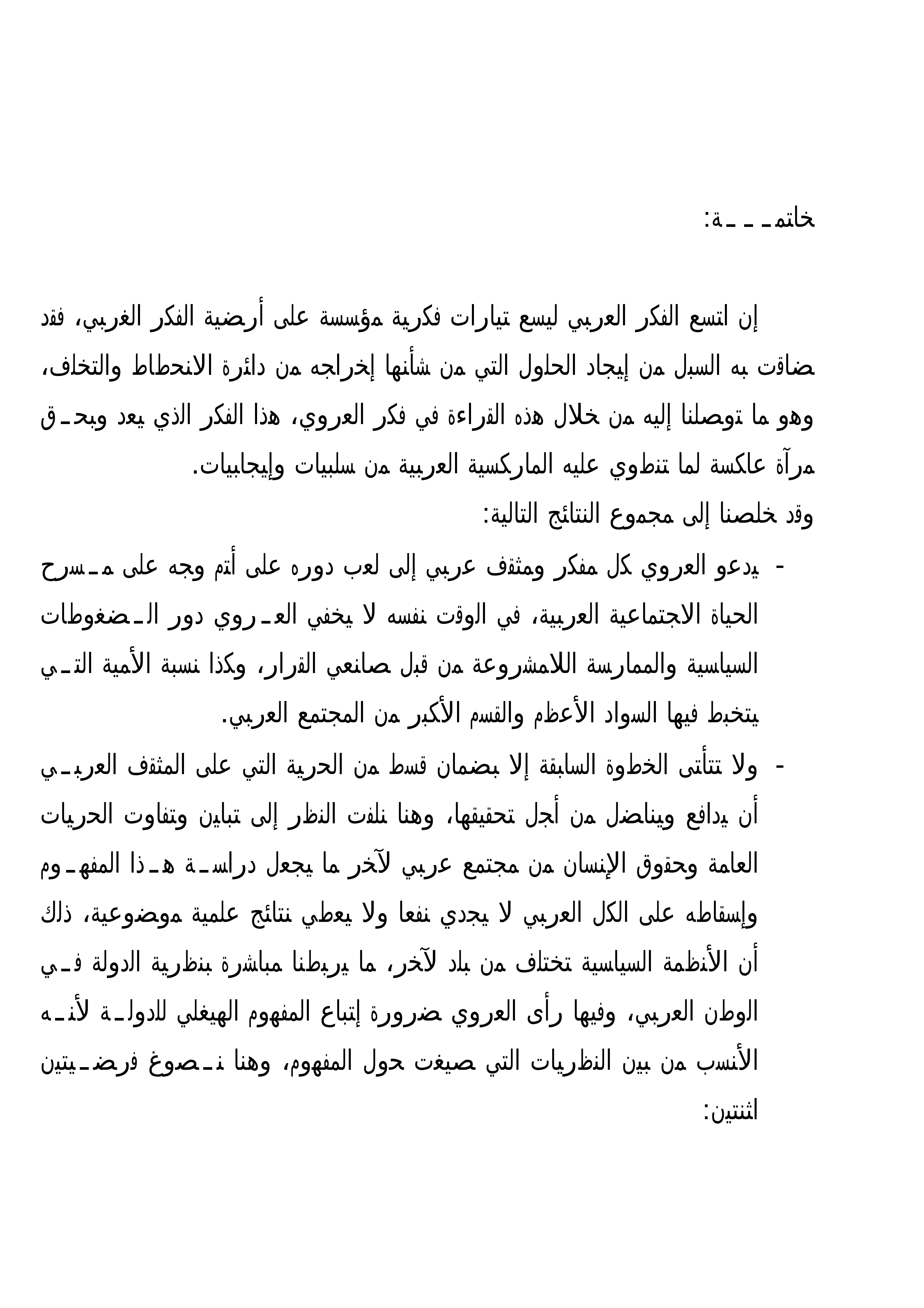
يرى من خلال هذا التمييز أن القضية الفلسطينية(الوحدة العربية) خطأ العـرب في تقديرهم للتاريخ، وإلقاء مشاكلهم على حبال الزمان. نضيف إليه أن أزمـة العرب تكمن في كتابة التاريخ، فالعرب اليوم لم يكتبوا تاريخهم بأيديهم، وتركوا الآخر يكتب، فكتب طبقا لمنطقه، وتبعا لهواه وما أملت عليه مصالحه. نـضيف إلى كل هذا العمق التاريخي في سرد الأحداث التاريخية بدراستها وتحليلها حتى يتم التمكن من فهـم الماضي

---

[1]- عبد الله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص78.



والوقوف على أسراره الكامنة وراء كل حدث من أحداثه وبناء الجسور من الحاضر لاقتحام المستقبل وإسشتراقه قبل ولوجه، إنها معادلة قراءة الماضي وفهمه وتطبيقه والنجاح في إنهاء الحل لهذه المعادلة بكيفية مرضية بل وناجحة.



خاتمـ ـ ـة:

إن اتسع الفكر العربي ليسع تيارات فكرية مؤسسة على أرضية الفكر الغربي، فقد ضاقت به السبل من إيجاد الحلول التي من شأنها إخراجه من دائرة الانحطاط والتخلف، وهو ما توصلنا إليه من خلال هذه القراءة في فكر العروي، هذا الفكر الذي يعد وبحـق مرآة عاكسة لما تنطوي عليه الماركسية العربية من سلبيات وإيجابيات.

وقد خلصنا إلى مجموع النتائج التالية:

- يدعو العروي كل مفكر ومثقف عربي إلى لعب دوره على أتم وجه على مـسرح الحياة الاجتماعية العربية، في الوقت نفسه لا يخفي العـروي دور الـضغوطات السياسية والممارسة اللامشروعة من قبل صانعي القرار، وكذا نسبة الأمية التـي يتخبط فيها السواد الأعظم والقسم الأكبر من المجتمع العربي.
- ولا تتأتى الخطوة السابقة إلا بضمان قسط من الحرية التي على المثقف العربـي أن يدافع ويناضل من أجل تحقيقها، وهنا نلفت النظر إلى تباين وتفاوت الحريات العامة وحقوق الإنسان من مجتمع عربي لآخر ما يجعل دراسـة هـذا المفهـوم وإسقاطه على الكل العربي لا يجدي نفعا ولا يعطي نتائج علمية موضوعية، ذلك أن الأنظمة السياسية تختلف من بلد لآخر، ما يربطنا مباشرة بنظرية الدولة فـي الوطن العربي، وفيها رأى العروي ضرورة إتباع المفهوم الهيغلي للدولـة لأنـه الأنسب من بين النظريات التي صيغت حول المفهوم، وهنا نـصوغ فرضـيتين اثنتين:

1-كلما زادت الحرية زادت قوة الدولة.

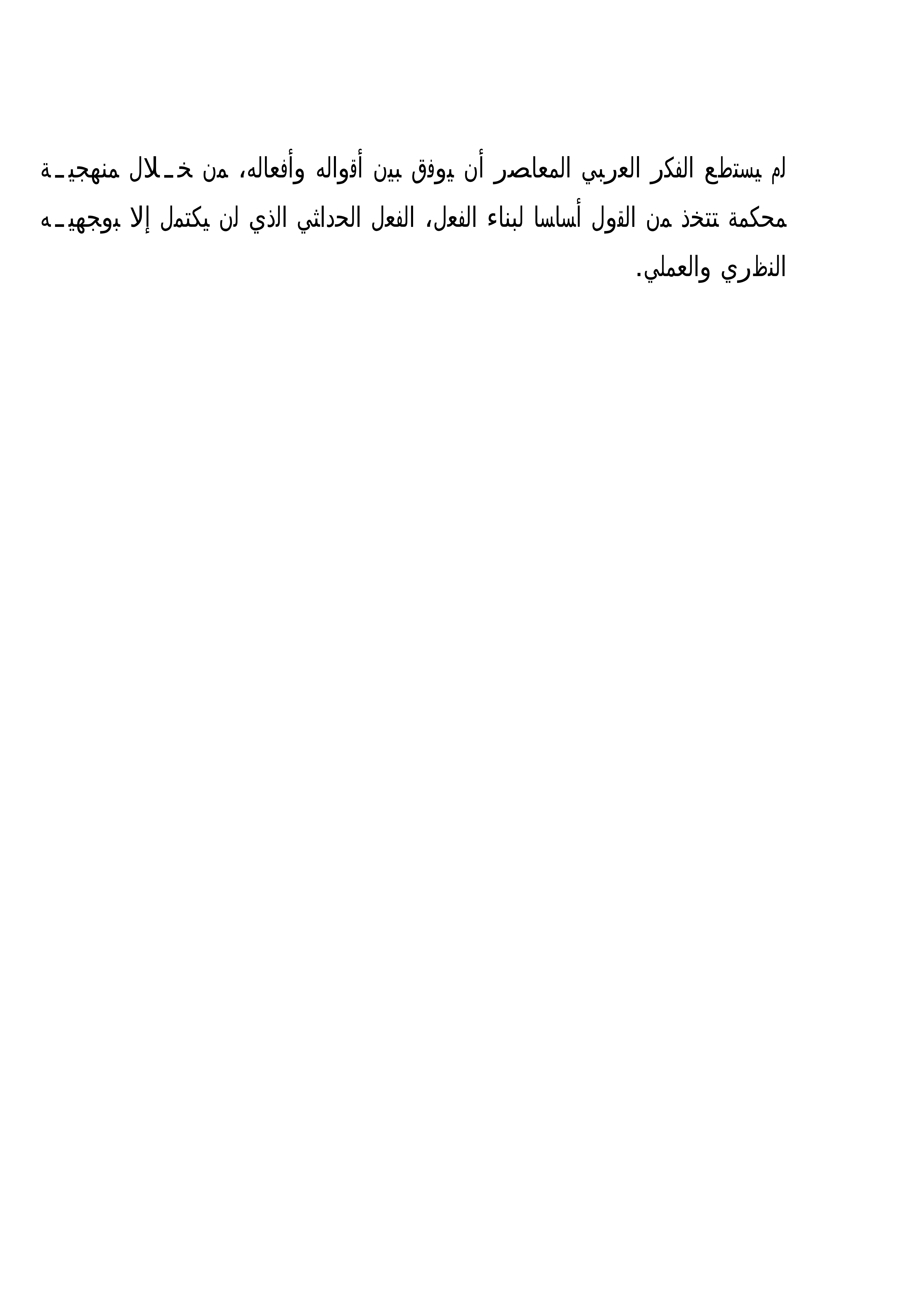
2-كلما نقصت أو انعدمت الحرية زادت قوة الدولة(تحكيم قبضة الجهاز البوليسي).

في الفرضية الأولى تزداد قوة الدولة على الصعيدين المحلي والدولي نظرا لما توفره الحرية من درجة وعي ونضج في المجتمع، أما في المستوى الثاني فتزداد غالبا -إن لم نقل فقط- على الصعيد الداخلي وتضعف تماما في ميدان العلاقات الدولية، وهو ما أشار إليه العروي في كتابه "مفهوم الدولة".

كما أن الحرية تفتح الباب على مصراعيه لانتشار الحرية علـى الخطـين الأفقـي والعمودي داخل المجتمع، مـا يسهـل عمليـة انتشار، استيعاب واكتساب المفاهيم الليبرالية.

أما على صعيد المنهج فإن دياليكتيك التصادم يطبع الحياة الاجتماعية العربية على جميع المستويات من أدناها إلى أعلاها سيما السياسي منها، ما يوجب إتباع دياليكتيك وحدة وصراع الأضداد لأنه الأنسب للمرحلـة العربية الراهنة على كل المستويات: القطري القومي، العربي والدولي.

فوق هذا وذاك نلفت النظر إلى نقطة هامة يغفلها أغلب الباحثين والمفكرين العـرب، إن لم نقل كلهم، هذه النقطة هي المنهجية، حيث أن هذه النقطة بالخصوص وراء كل أزمات الفكر العربي والمجتمعات العربية، إن تساءل المفكر العربي في السابق حول نقطة انطلاق الإصلاح، في صيغة السؤال: من أن نبدأ الإصلاح من الداخل أم مـن الخارج؟ وقد رأينا في البحث كيف أن العروي قد قضى على مشروعية هذا السؤال، فقد نستعيض عنه بالسؤال التالي: ماذا يعوزنا؟ هل القول أم الفعـل؟ ذلـك أن كـل العرب يستشهدون بالقول حين يعوزهم الفعل.



لم يستطع الفكر العربي المعاصر أن يوفق بين أقواله وأفعاله، من خـلال منهجيـة محكمة تتخذ من القول أساسا لبناء الفعل، الفعل الحداثي الذي لن يكتمل إلا بوجهيـه النظري والعملي.

قائمة المصادر والمراجع:

I/المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- عبد ا العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط06، 1999.

3- عبد ا العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط02، 1998.

4- عبد ا العروي، الإيديولوجيا العربيـة المعاصـرة، دار الحقيقـة للطباعـة والنشر، بيروت، ط03، 1979.

5- عبد ا العروي: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربـي، الـدار البيضاء، ط04، 1998.

6- عبد ا العروي: مفهوم الدولة،، المركز الثقافي العربـي، الـدار البيـضاء، ط05، 1993.

7- العروي وآخرون: عصر النهضة؛ مقدمات ليبرالية للحداثة، مؤسـسة رينيـه معوض، المركز الثقافي العربي، مؤسسة فريديريش ناومان، ط01، 2000.

II/المراجع:

أ/ باللغة العربية:

1- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، دار الهدى، (د،س).

2- إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، (د،س).

3- ريوس: أقدم لك ماركس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمـام، المجلـس الأعلـى للثقافة، مصر، 2001.

4- رضا الزواري: نقد الإيديولوجيا...الدين، السلطة، الماركسية والديمقراطيـة، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، (د،س).

5- هشام جعيط: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة للطباعـة والنشر، بيروت، ط01، 1995.

6- رحاب خضر عكاوي: موسوعة عباقرة الإسـلام فـي الطـب والجغرافيـة والتاريخ والفلسفة، دار الفكر العربي، بيروت، ج01،ط01، 1993.

7- عبد الإله بلقزيز، رضوان السيد: أزمة الفكر العربي الـسياسي، دار الفكـر المعاصر، بيروت، ط01، 2000.

8- حسين فوزي النجار: لطفي السيد والشخـصية المـصرية، مكتبـة القـاهرة الحديثة، 1993

9- شكري الغالي: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، دار الطليعة، بيـروت، ط03، 1975.

10- أحمد موصللي، لؤي صافي: جذور أزمـة المثقـف العربـي، دار الفكـر المعاصر، بيروت، ط01، 2002.

11- بومدين بوزيد وآخرون: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1999.

12- محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 1996.
13- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق (سوريا)، ط04، 1987.
14- برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان الجزائر، (دس).
15- جون جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (دس)
16- فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم: معن زيادة، رضوان زيادة، الدراسات الإنسانية(الفكر العربي)، (دس).

ب/باللغة الأجنبية:

1-HENRI LEFEBVRE, MARX, sa vie son œuvre, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

III/المجلات:

1- مجلة الفكر العربي المعاصر: محور العقل، العقلانية والثورة النقدية، العدد29.
2- مجلة الفكر العربي المعاصر: محور العقل، العقلانية والإيديولوجيا، العدد69.
3- مجلة الطريق: العدد الخامس، سبتمبر 1994.

IV/القواميس والمعاجم:

1- القاموس العربي الشامل: إعداد هيئة الأبحاث والترجمة، دار الراتب الجامعي.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج01، الـشركة العالميـة للكتـاب، مكتبـة المدرسة، دار الكتاب العالمي.

الفهـ ـرس: